目　录

自序 …………………………………………………………… 1

汉文部分

导言 …………………………………………………………… 7
(一)本书的性质 ……………………………………………… 7
(二)新博本发现的经过 ……………………………………… 12
(三)欧洲已有的本子 ………………………………………… 15
(四)Maitreyasamiti 与 Maitreyāvadānavyākaraṇa ………… 19
(五)巴利文　梵文　弥勒信仰在印度的萌芽 …………… 34
(六)于阗文 ………………………………………………… 90
(七)粟特文………………………………………………… 116
(八)回鹘文………………………………………………… 117
(九)弥勒信仰在新疆的流传……………………………… 119
(十)汉文　弥勒信仰在中国内地的传播　弥勒和弥陀…………………………………………………… 119
(十一)藏文………………………………………………… 119
导言注释…………………………………………………… 119
故事情节……………………………………………………… 134

自　　序

八十年代初，当时任新疆博物馆副馆长的老友李遇春先生，突然驾临寒舍，把前不久在焉耆县出土的 44 张 88 页用婆罗米字母写成的残卷，郑重其事地交到我手中。虽然只是原件的照片，但清晰美妙，令人看到就喜爱。新疆博物馆方面，根据出土的地点，只知道是吐火罗文 A，或曰焉耆文，或曰东吐火罗文；但却不能知道卷子的内容是什么。遇春先生不远数千里，来到我这里，让我解读，是对我极大的信任，我非常感奋。

了解我们这一行行情的人都知道，世界上不管哪个国家的学者中，谁要是能从新疆或其它有关地点或机构，拿到一张半张的出土残卷，都会视同珙璧，大写其文章。这是绝对的新资料，别人无法同你竞争的。我何独不然？但是，我却迟疑踟蹰起来。一方面，我知道这是天上掉下来的莫大幸福。有的“学者”为了能够弄到这玩意儿，不惜找门子，走后门，托人情，行贿赂，甚至不惜偷偷拍摄。为了著书立说，扬名天下，无所不用其极。而我却于无意中得之。我简直成了“天之骄子”了。但是，在另一方面，我自己知道，自从 1946 年回国以后，由于资料完全缺乏，我从未再研究过吐火罗文问题，从未再读过有关吐火罗文的书，我已经视吐火罗文为路人，终生同它告别了。

我知道，这样的好机会，一生大概也只能有一次。接受呢，还是不接受？我之进退，实为狼狈。

最后，我还是硬着头皮接受了下来。我于是又把那几本从德

国带回来的吐火罗文书籍找了出来,尘封已久,连书中那一些当年从恩师西克(Emil Sieg)教授学习吐火罗文时用铅笔写在书上的笔记,字迹已漫漶模糊,辨认起来,极为困难。但是,既已下定决心,就不应再怕困难。于是绞尽脑汁,把当年获得的那一点知识从遗忘中再召唤回来,刮垢磨光,使之重现光彩。婆罗米字母我是熟悉的。我先把婆罗米字母转写为拉丁字母。我万万没有想到,我这一次又仿佛得到了天助,我转写了不到几页,这一部残卷的书名赫然出现在我的眼前,它像一支明晃晃的火炬,照亮了我的眼睛,照亮了我的心。我真有点“漫卷诗书喜欲狂”了。书的名称原来是《弥勒会见记剧本》。

知道了书名,事情就好办了。因为这一部书有回鹘文的译本,而回鹘文的残卷,虽然都是在中国新疆发现的,现在却分储在中德两国的博物馆中,其量颇大,远远超过了吐火罗文。吐火罗文难通,而回鹘文则易解,中外都有一些通晓回鹘文的学者。这好像是递给了我一个拐棍。我只要能够理解吐火罗文本每一页的大体上的内容,经过同回鹘文本对照,就能够知道吐火罗文比较详细的内容,因为回鹘文本是从吐火罗文译过来的。在这方面,我得到了中国回鹘文专家耿世民教授,李经纬教授,还有新疆博物馆吐鲁坤等先生的帮助,终于把这 44 张 88 页的吐火罗文残卷在这一部长达 27 幕的剧本中的地位大体上弄清了。这是一个很幸运的起步走,是可遇而不可求的。

但是,千万不要把困难估计过低。吐火罗文残卷,由于被火烧过,没有一页,甚至没有一行是完整无缺的。虽然有回鹘文的帮助,但回鹘文同样残缺,只是在残缺程度上稍逊于吐火罗文。况且在当年,大约是唐代,翻译者还不知道,也不理会严又陵定下的翻译三原则:信、达、雅。首先就不大信,这就增加吐回两文对照的困难。还有,即使是在德国时,我也从来没把全部精力用在吐火罗文

研究上，回到国内后，更不必说。因此，我只能靠着西克师有名的《吐火罗文法》一书的索引，辅之以回鹘文的汉译文，艰难困苦地向前爬行。

既然付出了努力，必然会得到回报。十几年，我陆续译释了一些篇章，在国内国外发表，在国外用英文，在国内用汉文。居然在国际上也得到了承认，被推选为世界上唯一的一份吐火罗文杂志《吐火罗文及印欧语文研究》(Tocharian and Indo－European Studies)(在冰岛出版)的顾问，俨然成为吐火罗文专家。我头脑是清楚的，没有被荣誉蒙昏了眼睛。前几年，德国吐火罗文专家 W. Winter 教授写信给我，劝我把吐火罗文《弥勒会见记剧本》残卷全部译为外文在欧洲发表。他说这一件工作有极端重要的意义(utmost importance)。我估计，他的意思是说，这样的工作过去还从来没有人做过。尽管 Sieg 和 Siegling 已将欧洲保存的在中国新疆出土的《弥勒会见记剧本》的原件并他们的拉丁字母转写的本子早已包括在他们的《吐火罗文残卷》(Tocharische Sprachreste)中在德国出版，却没有任何一位学者译释出版过。经过我仔细的考虑，我答应了，并且决定使用英文，因为德文的读者面远远比不上英文。在进行译释过程中，我除了得到了上面提到的几位中国学者的大力协助外，也得到了 W. Winter 和法国学者 G. Pinault 的帮助。没有他们的帮助与鼓励，我恐怕不会出版这一部书的。经过了几年的努力，书终于就要出版了。前几天，我还接到 Winter 教授的来信说：“我与之谈话的每一个人对这一部即将出版的书都非常兴奋。”(Everybody I talk to is quite excited about the volume about to be published.)由此可见，外国同行们对这一部书的期望。我在这里不能不向促成这一件事的中外朋友们表示由衷的诚挚的感谢之情。

英文版出版了，在中国怎样呢？我本来打算把英文版译为中

文在中国出版。继而一想,有点不妥。在中国,治吐火罗文者只有我一个人。一般人视吐火罗文若天书,全译成中文,实无必要,至多能满足人们的一点好奇心而已,这样一部书所起的作用,同在国外是不一样的。但是,如果在中国一点表现都没有,也似乎有点不妥。我于是想出了一个折中的办法,在《季羡林文集》中也将此书收入,全书分为两部分,前一部分用中文写成,讲一讲此书残卷在中国被发现的经过,以及原残卷的情况。又讲一讲弥勒信仰在印度、中亚和新疆的情形,给中国读者一点这方面的常识,读了此书不至白读。但是,如果吐火罗文不附在里面,又似乎太空,也有点不妥。我于是又设计了一个第二部分,干脆把英文本的下半部原封不动地嫁接到这本中文本上来,成为上中下英的混合物。或许有人认为不伦不类,我则认为,这是最好的最理想的解决办法。这样给排版印刷或许会造成一点麻烦;但是,这种情况在我的《文集》中已有先例,还算不上是什么创举。

1998年2月17日

汉文部分

导　言

（一）本书的性质

在新疆残卷发现以前，本书不见于任何典籍，发现以后，才大白于天下。学者们都认为，它既是一部佛经，也是一部文学作品。这是一个了不起的发现。它一方面弥补了印度戏剧史和中亚佛教传播史上的一些空白；另一方面又对中国戏剧史的研究做出了重大贡献。

本书的性质究竟怎样呢？

我在下面提出三点看法：

1　本书是一个译本

根据吐火罗文本和回鹘文本的题记，本书原本是用“印度文”写成的。印、吐、回三个本子的关系是：印度文→吐火罗文→回鹘文。至于所谓“印度文”究竟指的是什么语言，则不清楚，可能是梵文[1]，也可能是某一种印度俗语。回鹘文本题记说：回鹘文本是智护（prajñārakṣita）自吐火罗文（toxrïtili）译为（ävirmiš）回鹘文的，而吐火罗文对印度文原本的关系则只是编译（yaratmïš）[2]。也就是说，吐火罗文本并不逐字逐句地忠实于印度文原本。现在，印度文原本还没有发现。两个本子的具体关系，我们还说不清楚，我们也还不能确切知道“编译”的涵义究竟是什么。至于吐、回两本的

关系,因为原文具在,我们能够说得非常清楚。这两个本子,虽然在不少地方有一定的距离,但是在另外一些地方则几乎是字与字句与句都能对得上的。称之为翻译完全符合实际情况。

专就吐火罗文本而论,题记[3]写道:vaibhāṣikyāp̣ āryacandres raritwunt̤,后面残缺,但无影响,其他题记,还有回鹘文题记,都能够加以补充。vaibhāṣikyāp 是 vaibhāṣik(梵文 vaibhāsika,毗婆沙师)的单数属格。Āryacandres 是 Āryacandre(梵文 Āryacandra,圣月)的单数属格。raritwunt,字根√ritw, Gr. 解释为 vereint, verbunden sein,“联结,连接”,等于梵文的 yuj; Werner Thomas II 解释为 verbinden,意思相同;raritwunt 是这个字致使动词的过去分词。总起来看,这个题记的意思是“由毗婆沙师圣月联结成的”。“联结”这个词儿涵义有点含糊,但无论如何也不是“翻译”,这是可以肯定的。

因此,更确切一点说,本书是一个编译本。

2　本书是一个剧本

因为本书戏剧的性质模糊而淡薄,从表面上看起来,同印度其他的叙事文学几乎没有什么区别,所以连读通吐火罗文的两位大师 Emil Sieg 和 Wilhelm Siegling 最初也否认它是剧本。TSA p. 125,他们写道:“这里我们又碰到自称为‘剧本’(nāṭaka)的一部作品,残卷 89 等等已经有过了,这里也有几个标明它是戏剧的特征,比如 288 b5 的‘幕间插曲终’和在大多数情况下在一幕结束时的‘全体下’。可是从内容上来看,这部作品一点也不给人戏剧的印象。它同其他散文夹诗的叙事文章一点也没有区别。”TS p.51,他们写道:“我们的本子是用散文夹杂着韵文写成的,完全是叙事的,一点也不让人想到是戏剧,nāṭaka 这个名称标明它应该是戏剧。”根据 TS 出版于 1921 年这个事实来判断,以上两段话写成的时间

应该是 1921 年或略前。

尽管这两位大师这样言之凿凿；但是，在大约 31 年以后，在 1952 年，Sieg 的意见来了一个大转变，他承认那些舞台术语是戏剧的标志。此外，他又增添了一个戏剧标志：印度古典戏剧中不可缺少的一个人物丑角（vidūṣaka）在这里出现了，只要有丑角出现，定必是戏剧无疑。[4] 现在归纳起来，戏剧有三个标志：(1)有 nāṭaka 这个词儿；(2)有舞台术语；(3)有丑角。Werner Winter[5] 认为这还不够全面。他对 TSB 77－103 和 TSA 342－344 中出现的动词做了细致的分析，他发现，在戏剧作品中，叙述用过去时，向现在时变换，然后又转回到过去时。这种动词时态变换只限于戏剧，因此它也成了戏剧标志之一，是第四个标志。连一般不认为是戏剧的 TSA 1－25《福力太子因缘经》(Puṇyavantajātaka)等，虽然前三个标志都缺少，只有这第四个标志，他也认为是戏剧。

为什么有这样的动词时态变换呢？Winter 的意见是，这种变换暗示着一种情况：吐火罗文剧本包括叙述（讲故事）和表演（动作）两个部分。一个讲故事者和一些表演者互相配合、交互演出(an interplay between a narrator and a number of actors)[6]。因为缺少舞台道具，表演的可能范围很小，不得不采用舞蹈。原本韵文开始时都标有一个专门术语，比如 TSA 1b6 的 ṣāmnunaṃ，5b6 soktaṃ，等等，Sieg 和 Siegling 一直认为是诗律（Metrum）的名称，而 Winter 则认为是曲调（tune）的名称[7]，这就与舞蹈、朗诵有关。

总之，本书是一个剧本。但是，认清这个事实却是经过了一番周折的。原因是，吐火罗文剧本，无论是在形式方面，还是在技巧方面，都与欧洲的传统剧本不同。带着欧洲的眼光来看吐火罗剧，必然格格不入。

我现在把回鹘文本拿来同吐火罗文本联系在一起来谈一谈。A. Von Gabain 认为，在所有的异本中，回鹘文本与吐火罗文本最

接近,但是在形式上却又异于后者:它的戏剧性较少。这与一种传统有联系。流传下来的写本绝大多数不是为了阅读,而是为了朗诵,伴之以表演。在某种情况下,从中就产生出来了戏剧。在中世中国,中亚的朗诵艺术非常流行,中国的歌唱剧可能受到西面来的影响。中国剧中的帝王或大将的装束同吐鲁番壁画中的金刚手(vajrapāṇi)相同,这也可能是西方的影响[8]。A. Von Gabain 进一步谈到,在回鹘文本的一些后记中甚至在本文中可以看到,这一部书是为了在朔望之日供养弥勒时作为一个剧来朗诵的。[9]

A. Von Gabain 的意见可能是正确的。但是,她显然没有把吐火罗和回鹘两个本子详细对比加以研究。我做了这个工作,我得到的结果是,两个本子基本一致,回鹘文本自称是翻译,这是符合实际情况的。但是,两者也有区别:吐火罗文本中原有的那一些标明曲调的专门术语,在回鹘文本中统统不见了。曲牌名称虽然消失,内容并未改动。根据 von Gabain 的意见,既然回鹘文本不是为了阅读,而是为了朗诵,为什么对朗诵至关重要的曲调名称反而都删掉了呢? 这一点 von Gabain 没有注意到。我注意到了,但是还无法解释。至于类似戏剧标志的东西,有的回鹘文本有,而吐火罗文本没有,比如回鹘文本在每一幕之前总先标明,这一幕中的故事发生在什么地方,吐火罗文本则没有标明。

还有一点我想在这里指出来。von Gabain 原则上承认这是一个剧本,可是她并没有理解:这个剧本同她所熟悉的西方剧本有什么不同? 这个剧本处在戏剧发展史上哪一个阶段上? 我在上面介绍了 Winter 关于剧中讲故事与朗诵的看法。von Gabain 显然都没有注意到。因此,她对回鹘文本戏剧成份的认识,应该说还是非常肤浅的。

事实上,在 Sieg,Siegling 和 von Gabain 以前,法国学者 S. Lévi 早已承认,这是一部戏剧了。[10]他认为,既然有 nāṭaka 这个词儿,

又有一些舞台术语，比如“全体下”，“戏剧插曲终”等，这当然就是剧本无疑了。

前几天，我收到了美国学者 Victor H. Mair 寄来的他的新著《图画与表演》(Painting and Performance)，副标题是《中国的看图朗诵和它的印度源头》(Chinese Picture Recitation and its Indian Genesis)1988，University of Hawaii Press。在这部书中，Mair 先介绍了印度古代的看图讲故事的情况，比如皮影戏之类，接着追踪它在中亚流传的情形，又讲到印度尼西亚，讲到近现代印度，讲到世界各地。这种看图朗诵，解放前北京天桥就有，比如“拉洋片的”。在讲到中亚时，Mair 介绍了吐火罗文和回鹘文两个《弥勒会见记》的本子。在本书 p. 41 上 Mair 说：“吐火罗文本的 Maitrisimit，虽然有梵文字 nāṭaka(戏剧)这个名称，看来更多地似乎是为了叙事的朗诵之用。”他这个意见是正确的。

与此同时，我又重新阅读了 Heinrich Lüders 的著名论文 Die Śaubhikas (见 Philologica Indica, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht，1940，p. 391 - 428)。经过了详细的分析和论证，Lüders 认为，śaubhika 的含意是“解释者”，是玩皮影戏的人，他的对象是皮影画或者不说话的演员。他的结论是：“因此，我在 śaubhikas 的表演中只看到后来文学剧本的一个预备阶段，只要它从史诗和神话中汲取材料。通过把朗诵者口中的话送到迄今只用姿态来表演的人物的嘴里去，狭义的 nāṭaka(戏剧)就产生出来了。”(本书 p. 427)。Lüders 的意思是，印度戏剧有两个根源：一方面是 naṭas，一方面是 śaubhikas，两者结合起来就形成了印度戏剧。

上面我介绍了一些关于戏剧的看法，也讲了我们的吐火罗文本在戏剧发展过程中所处的地位。但是，这个问题异常复杂，我掌握的材料也还非常不充分。Winter 等人都讲到，吐火罗文本与西藏剧有类似之处。可是我对于藏剧一无通解，详细对比、论证，只

有俟诸异日。我目前只能想像,吐火罗文剧本的叙述者是从印度古代看图讲故事者发展出来的。看图者眼前是有图画的,而吐火罗剧则没有。于是原来用图画表述的情节,只能用表演者来表演了。

归纳起来,我们可以说,本书是一个剧本,可是严格说起来,它只是一个羽毛还没有完全丰满、不太成熟的剧本。

3　本书是一部佛典,内容基本上是小乘的,但已有大乘迹象

在本书中,菩萨还没有在大乘中那样的地位。出家的目的是得到阿罗汉果和预流果等等。但是,大乘色彩已见端倪,比如佛受到膜拜,信徒们期望在遥远的未来与弥勒相会。小乘中已有弥勒,但与大乘的作用不同。大乘中空(śūnya)已有所表露。[11]

(二)新博本发现的经过

吐火罗文A(焉耆语)本《弥勒会见记剧本》在新疆有很多写本发现。我现在刊布译释的本子,是1974年冬季在焉耆县发现的,是迄今发现的残卷页数最多的本子,现保存于新疆维吾尔自治区博物馆中,故简称"新博本"。这个本子发现的经过,李遇春和韩翔二同志有文章介绍,刊于《文物》,1983年第1期上。他们的介绍翔实、准确,我现在把全文抄在这里:

> 1974年冬季,在新疆维吾尔自治区焉耆县的七个星千佛洞附近,农场工人取土时发现一迭吐火罗文A(焉耆语)文书残卷(图一一四)。次年春,新疆博物馆工作队在该县进行文物普查时,对发现地点作了调查。
>
> 七个星千佛洞位于焉耆县城西南约30公里处,地当焉耆

一库尔勒公路以北。其东面约6公里有一座“唐王城”，是自治区重点文物保护单位；东南约12公里是古焉耆国都城和唐焉耆都督府的所在地—博格达沁古城遗址[①]；西面是一条西北流向东南的古河道。

七个星千佛洞原称锡克沁千佛洞，维吾尔语称为“明屋”，意为一千间房子，是一处晋至唐宋的佛教遗址，现在是自治区重点文物保护单位。这里的佛教建筑有三类：一类是各种类型的洞窟，或依土山崖开凿，或在平地上用土坯垒砌。一类是佛塔，都用土筑。一类是寺庙，土木结构，夯土筑墙。这些建筑，估计在公元八九世纪已被废弃。由于多年的风雨剥蚀，绝大部分洞窟、土塔和寺庙已经倾圮，只有基础尚存。残存的几处洞窟内有少许壁画，泥塑则已荡然无存。

千佛洞地上的文物虽已毁坏，但地下埋藏的文物还很丰富，并且经常有所发现。1907年，英国人斯坦因曾在这一带盗掘[②]。1928年和1957年，黄文弼先生曾两次在此进行考古发掘[③]。当地老乡在生产劳动中也常掘出文物。但是，这次发现的吐火罗文A本文书残卷，其数量之多和内容之丰富，都是前所未见的。这是建国以来我国新疆地区考古工作的重大发现之一。这批文书现收藏在新疆维吾尔自治区博物馆。

文书出土于千佛洞内最大的遗址之一北大寺前的一个灰坑内，在距地表0.5米深处成迭放置，已被烧残，上压一彩绘泥塑佛头（取出后破碎，已无法复原）。文书残卷大小共44页，每页两面都用工整的婆罗谜字母墨书写成，共88面。每

① 韩翔：《焉耆国都、焉耆都督府治所与焉耆镇城》，《文物》1982年第4期。
② 向达译：《斯坦因西域考古记》，第196－197页。
③ 黄文弼：《塔里木盆地考古记》第1章：《新疆考古的发现》，《考古》1959年第2期。

面有字8行。字行之间隐约显出似用铅条划的乌丝栏隔线。有一页只有字7行,是被撕去一行的缘故。44页中有37页的左端约1/3被火烧掉,残页高18.5、长32厘米。还有7页已成碎片,约14×21或6×8.5厘米大小。文书纸张质地较厚,呈赭黄色,两面都很光滑,有横排密布的条状纹饰,颇似帘纹,每页纸角都呈圆弧形。书写后似曾涂抹一层粘质液体(疑是蛋清)以保护字迹,因此至今字迹清晰,墨色如新。

七个星千佛洞发现的这批吐火罗文A本文书,经季羡林同志鉴定,除少数几页尚需研究外,绝大部分属于该文书第一页(76 YQ1.1½)上自称的《弥勒会见记剧本》。

《弥勒会见记剧本》在新疆已经发现了两种回鹘文本。解放前,德国人勒柯克从吐鲁番木头沟千佛洞盗走的大批古代文书中,就有回鹘文本《弥勒会见记剧本》。1959年哈密县天山公社发现的回鹘文古文书,经研究也确认为《弥勒会见记剧本》。二十世纪初期,欧洲的所谓探险家从新疆盗走一些吐火罗文A本《弥勒会见记剧本》残页,数量虽不大,但至少可以判明属于不同的两种与弥勒有关的书。连同这次发现的吐火罗文A本《弥勒会见记剧本》残卷,迄今在新疆已发现了两种古文字、多种写本的《弥勒会见记剧本》。

焉耆是我国古代西域的重镇之一,地处丝绸之路要冲,东临车师,西接龟兹,经济、文化都曾比较发达。《北史》记其"文字与婆罗门同。俗事天神,并崇信佛法也"①。唐初,仍是"文字取则印度,微有增损"②。这种文字,就是用婆罗谜字母书写的吐火罗文A体文字。

吐火罗语文书史料和经卷,二十世纪初在新疆地区已有

① 《北史·西域》焉耆国条。
② 《大唐西域记·阿耆尼国》。

发现。按照发现地点和文字的异同,有关专家们把它们分为吐火罗文A(焉耆语)和吐火罗文B(龟兹语)。吐火罗语属于印欧语系中一个新发现的语族。解读和研究这种文字,至今仍然是语言学家和历史学家需要解决的课题。这次发现吐火罗文A(焉耆语)本《弥勒会见记剧本》残卷,为研究吐火罗语文提供了极有价值的实物资料;对于我国民族史、戏剧史、宗教史等的研究来说,也是弥足珍贵的。

(三)欧洲已有的本子

在中国考古文献工作者发现吐火罗文A本《弥勒会见记剧本》以前六、七十年,德国探险家已经在中国新疆发现了这个本子。那时候西方的所谓探险家纷纷到新疆来。英国的 Aurel Stein(斯坦因)一马当先。俄、法、日、美探险家接踵而至。1902 年至 1914 年,德国四次派出探险队,所谓普鲁士帝国吐鲁番探险队者就是。第一次队长是 A. Grünwedel 和 G. Huth;第二次队长是 A. von Le Coq(勒科克);第三次队长是 Grünwedel 和 Le Coq;第四次队长是 Le Coq。他们弄走了不少的东西,其中就有吐火罗文A佛经残卷。这些残卷经 Sieg 和 Siegling 穷年累月的艰苦探索,终于读通,都刊布在 TSA 中。他们两位还联同 W. Schulze 写了一本《吐火罗文语法》(Gr.)。TSA 中有一些《弥勒会见记剧本》和其他有关弥勒崇拜的残卷,这个《弥勒会见记剧本》残卷,我名之为"德国本"。

德国本数量并不少,只是很分散,连续在一起的比较少。根据回鹘文本,《弥勒会见记剧本》共有二十七幕之多,也可以说是世界最长的剧本之一。以幕数而论,德国本要比新博本多,但不像新博本这样集中,新博本的绝大部分都集中在第一、二、三、五四幕,而

德国本则范围要大,详细的幕数目前尚无法确定。

TSA 编纂时,对于这个剧本的整个结构,大概还不十分清楚,从而产生了一些问题:第一,残卷排列顺序极为混乱,并不是按照原剧的幕数,从前到后,依次排列,而是有点以意为之。第二,解说中有错误,比如 TSA No. 212 - 216,编者解说时说,波婆离婆罗门由于自己年龄过老,不能亲身去拜谒佛祖,便派了自己的儿子们去。这显然是不正确的。在"改正和补遗"中(本书 p. 254 中),编者根据回鹘文本作了改正。

下面我把 TSA 中有关弥勒的残卷列举出来。我把它分成两部分:

1 《弥勒会见记剧本》。

2 剧本题记。

1

德国本	剧本幕数	新博本
212	二	1.8 1.14
213	二	
214	三	
215	一	1.15 1.16
216		
251		
252		
253	十一	
254	二十六	
255		
256		
257		

258	二十六
259	
260	
261	
262	
263	三
264	
265	
266	
267	
268	
269	
270	
271	
272	
273	
274	
275	
276	
277	
278	
279	
280	
281	
282	
283	
284	二十五

285
286
287
288 一
289 一
290
291
292
293
294
295
296
297
298 二十一
299
300
301
302
303
304
305
306
307 十二
308 二十七
309
310

2

在德国本中，有几处题记，标明书名、幕数，大都残缺不全。我照原样抄在下面，以资参考：

253 a5－6	maitreyasamiti nā (ṭkaṃ) – – darśaṃ ñomā śäkṣapint\ nipānt ār\
258 b3	vaibhāṣikyā p\ āryacandres raritwu maitreyasamiti nāṭkaṃ siṃhavyaka〔ra〕ṃ
259 b2	maitreyasamit(i) 〔nāṭ〕k(aṃ)
263 a6	s[1] raritwunt\ maitreyasamiti nāṭkaṃ aniruddhavadāṃ ño〔mā〕 trit\ ni〔pā〕[2]
265 a1	vaibhāṣik(yā)
297 a8	(vai)〔bh〕(āṣikyā)〔p\〕(ārya)candres\ raritwunt\ maitreyasamiti 〔n·〕
298 b4	nāṭkaṃ gṛhasta pravrajitanirayanid
299 a7	vaibhāṣikyāp\ āryacandres raritwunt\ mai〔treyasa〕
302 b6	vaibhāṣikyāp\ āryacandres raritwunt\
303 a5	t·(mai)treyasamit\ po stak\

（四）Maitreyasamiti 与 Maitreyāvadānavyākaraṇa

在 TSA 中，有关弥勒的经文，除了上面谈到的 Maitreyasamiti 以外，还有题名为 Maitreyāvadānavyākaraṇa 的一部经文和一些零零碎碎的颂赞弥勒的残卷。这些零星残卷下面再谈。现在只谈前者。

Maitreyāvadānavyākaraṇa 与 Maitreyasamiti 有密切的联系，内容绝大部分相同或者相似；但却并非一个本子。古代新疆通晓吐

火罗文A的僧侣和居士把它们分标为两部著作,是完全实事求是的。

二者的区别究竟在什么地方呢?我觉得,最好的办法是各拿出一个标准本来,互相参照对比,则区别立见。后者的标准本很多,我在下面一 故事情节中再谈。前者的标准本也很多,我在下面抄录一个,加以分析,我想抄的是鸠摩罗什译《佛说弥勒下生成佛经》,(见㊀14,423c-425c):

大智舍利弗能隨佛轉法輪,佛法之大將。憐愍衆生故白佛言:"世尊!如前后經中説,彌勒當下作佛。願欲廣聞彌勒功德神力國土莊嚴之事。衆生以何施何戒何慧得見彌勒?"

爾時佛告舍利弗:"我今廣為汝説。當一心聽。舍利弗!四大海水以漸減少三千由旬。是時閻浮提地長十千由旬,廣八千由旬。平坦如鏡,名華軟草,遍覆其地。種種樹木,華果茂盛。其樹悉皆高三十里。城邑次比,鷄飛相及。人壽八萬四千歲。智慧威德,色力具足,安隱快樂。唯有三病:一者便利,二者飲食,三者衰老。女人年五百歲,爾乃行嫁。

是時有一大城,名翅頭末,長十二由旬,廣七由旬。端嚴殊妙,莊嚴清净。福德之人,充滿其中。以福德人故豐樂安隱。其城七寶,上有樓閣。户牖軒窗,皆是衆寶。真珠羅網,彌覆其上。街巷道陌,廣十二里,掃灑清净。有大力龍王,名曰多羅尸弃。其池近城,龍王宫殿,在此池中。常于夜半,降微細雨,用淹塵土。其地潤澤,譬若池塗。行人來往,無有塵坌。時世人民福德所致。巷陌處處有明珠柱,皆高十里。其光明(照)曜,晝夜無异。燈燭之明不復為用。城邑舍宅及諸里巷,乃至無有細微土塊。純以金沙覆地。處處皆有金銀之聚。有大夜叉神,名跋陀波羅賒塞迦秦言善教,常護此城,掃除清

净。若有便利不净,地裂受之,受已還合。人命將終,自然行詣塚間而死。時世安樂,無有怨賊劫竊之患。城邑聚落無閉門者。亦無衰惱水火刀兵及諸飢饉毒害之難。人常慈心恭敬和順,調伏諸根,語言謙遜。舍利弗!我今為汝粗略説彼國界城邑富樂之事。其諸園林池泉之中,自然而有八功德水,青紅赤白雜色蓮花遍覆其上。其池四邊四寶階道。衆鳥和集,鵝、鴨、鴛鴦、孔雀、翡翠、鸚鵡、舍利、鳩那羅、耆婆耆婆等諸妙音鳥,常在其中。復有异類妙音之鳥,不可稱數。果樹香樹充滿國内。爾時閻浮提中常有好香,譬如香山。流水美好,味甘除患。雨澤隨時,穀稼滋茂。不生草穢,一種七穫。用功甚少,所收甚多。食之香美,氣力充實。

其國爾時有轉輪王,名曰蠰佉。有四種兵,不以威武治四天下。其王千子,勇健多力,能破怨敵。王有七寶:金輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、主藏寶、兵寶。又其國土有七寶臺,舉高千丈,千頭千輪,廣六十丈。又有四大藏。一一大藏各有四億小藏圍繞。伊勒鉢大藏在乾陀羅國。般軸迦大藏在彌緹羅國。賓伽羅大藏在須羅吒國。蠰佉大藏在波羅捺國。此四大縱廣千由旬,滿中珍寶,各有四億,小藏附之。有四大龍王,各自守護。此四大藏及諸小藏自然踴出,形如蓮華。無央數人皆共往觀。是時衆寶無守護者。衆人見之,心不貪著。棄之于地,猶如瓦石草木土塊。時人見者皆生厭心,而作是念:'往昔衆生為此寶故共相殘害,更相偷劫欺誑妄語,令生死罪緣展轉增長。翅頭末城衆寶羅網彌覆其上。寶鈴莊嚴,微風吹動,其聲和雅,如扣鐘磬。'

其城中有大婆羅門主,名曰妙梵,婆羅門女,名曰梵摩波提。彌勒托生,以為父母。身紫金色,三十二相,衆生視之,無有厭足;身力無量,不可思議;光明照曜,無所障礙;日月火珠,

都不復現。身長千尺,胸廣三十丈,面長十二丈四尺。身體具足,端正無比。成就相好,如鑄金像。肉眼清净,見十由旬。常光四照面百由旬。日月光珠,光不復現。但是佛光,微(殊)妙第一。

彌勒菩薩觀世五欲致患甚多。衆生沈没在大生死,甚可憐愍。自以如是正念觀故不樂在家。時蠰佉共諸大臣,持此寶臺,奉上彌勒。彌勒受已,施諸婆羅門。婆羅門受已,即便毀壞,各共分之。彌勒菩薩見此妙臺須臾無常,知一切法皆亦磨滅,修無常想,出家學道。坐于龍華菩提樹下。樹莖枝葉高五十里。即以出家日得阿耨多羅三藐三菩提。爾時諸天龍神王,不現其身,而雨華香,供養于佛。三千大千世界皆大震動。佛身出光照無量國。應可度者皆得見佛。

爾時人民各作是念:'雖復千萬億歲受五欲樂,不能得免三惡道苦。妻子財産所不能救。世間無常,命難久保。我等今者宜于佛法修行梵行。'作是念已,出家學道。時蠰佉王亦共八萬四千大臣恭敬圍繞,出家學道。復有八萬四千諸婆羅門,聰明大智,于佛法中亦共出家。復有長者,名須達那,今須達長者是。是人亦與八萬四千人俱共出家。復有梨師達多富蘭那兄弟亦與八萬四千人出家。復有二大臣,一名栴檀,二名須曼,王所愛重,亦與八萬四千人俱于佛法中出家。蠰佉王寶女名舍彌婆帝,今之毗舍佉是也,亦與八萬四千婇女俱共出家。蠰佉王太子名曰天色,今提婆娑那是,亦與八萬四千人俱共出家。彌勒佛親族婆羅門子,名須摩提,利根智慧,今鬱多羅是,亦與八萬四千人俱于佛法中出家。如是等無量千萬億衆見世苦惱,皆于彌勒佛法中出家。

爾時彌勒佛見諸大衆,作是念言:'今諸人等不以生天樂故,亦復不為今世樂故,來至我所,但為涅槃常樂因緣,是諸人

等皆于佛法中種種善根,釋迦牟尼佛遣來付我。是故今者皆至我所。我今受之。(是諸人等或以讀誦分別决定修妒路毗尼阿毗曇藏,修諸功德,來至我所。或以衣食施人,持戒智慧,修此功德,來至我所。或以幡蓋華香供養于佛,修此功德,來至我所。或以布施持齋,修習慈心,行此功德,來至我所。或為苦惱衆生,令其得樂,修此功德,來至我所。或以持戒忍辱修清净慈,以此功德,來至我所。或以施僧常食齋講設會供養飯食,修此功德,來至我所。或以持戒多聞修行禪定無漏智慧,以此功德,來至我所。或以起塔供養舍利,以此功德,來至我所。[1])善哉釋迦牟尼佛!能善教化如是等百千萬億衆生,令至我所。'彌勒佛如是三稱贊釋迦牟尼佛,然后説法,而作是言:'汝等衆生能為難事,于彼惡世貪欲瞋恚愚痴迷惑短命人中,能修持戒作諸功德,甚為希有。爾時衆生不識父母、沙門、婆羅門,不知道法,互相惱害,近刀兵劫,深著五欲,嫉妒諂曲,佞濁邪偽,無憐愍心,更相殺害,食肉飲血。汝等能于其中修行善事,是為希有。善哉釋迦牟尼佛!以大悲心能于苦惱衆生之中説誠實語,示我當來度脱汝等。如是之師甚為難遇。深心憐愍惡世衆生,救拔苦惱,令得安隱。釋迦牟尼佛為汝等故,以頭布施,割截耳鼻、手足、支體,受諸苦惱,以利汝等。'彌勒佛如是開導安慰無量衆生,令其歡喜,然后説法。福德之人充滿其中,恭敬信受,渴仰大師。各欲聞法,皆作是念:'五欲不净,衆苦之本。又能除舍憂戚愁惱,知苦樂法皆是無常。'彌勒佛觀察時會大衆心净調柔,為説四諦。聞者同時得涅槃道。

爾時彌勒佛于華林園,其園縱廣一百由旬,大衆滿中。初會説法,九十六億人得阿羅漢。第二大會説法,九十四億人得阿羅漢。第三大會説法,九十二億人得阿羅漢。彌勒既轉法輪度天人已,將諸弟子入城乞食。無量净居天衆恭敬從佛入

翅頭末城。當入城時,現種種神力無量變現。釋提桓因與欲界諸天,梵天王與色界諸天,作百千伎樂,歌咏佛德。雨諸天華、栴檀末香,供養于佛。街巷道陌竪諸幡蓋,燒衆名香,其烟如雲。世尊入城時,大梵天釋提桓因合掌恭敬以偈贊曰:

正遍知者兩足尊　天人世間無與等
十力世尊甚希有　無上最勝良福田
其供養者生天上　稽首無比大精進

爾時天人羅刹等見大力魔佛降伏之,千萬億無量衆生皆大歡喜,合掌唱言:'甚為希有,甚為希有!如來神力功德具足,不可思議。'是時天人以種種雜色蓮華及曼陀羅花,散佛前地,積至于膝。諸天空中作百千伎樂,歌嘆佛德。爾時魔王初夜、后夜覺諸人民,作如是言:'汝等既得人身,值遇好時,不應竟夜眠睡覆心。汝等若立若坐,當勤精進正念諦觀五陰無常苦空無我。汝等勿為放逸,不行佛教。若起惡業,后必致悔。'時街巷男女皆效此語言:'汝等勿為放逸,不行佛教。若起惡業,后必有悔。當勤方便精進求道。莫失法利而徒生徒死也。如是大師拔苦惱者,甚為難遇。堅固精進,當得常樂涅槃。'爾時彌勒佛諸弟子,普皆端正,威儀具足,厭生老病死,多聞廣學,守護法藏,行于禪定,得離諸欲,如鳥出㲉。爾時彌勒佛欲往長老大迦葉所。即與四衆俱就耆崛山。于山頂上見大迦葉。時男女大衆心皆驚怪。彌勒贊言:'大迦葉比丘是釋迦牟尼佛大弟子。釋迦牟尼佛于大衆中常所贊嘆頭陀第一,通達禪定解脱三味。是人雖有大神力而無高心,能令衆生得大歡喜。常愍下賤貧惱衆生,救拔苦惱,令得安隱。'彌勒佛贊大迦葉骨身言:'善哉大神德大弟子大迦葉!于彼惡世能修其心。'爾時人衆見大迦葉為彌勒佛所贊,百千億人因是事已厭世得道。是諸人等念釋迦牟尼佛于惡世中教化無量衆生,令得具

六神通成阿羅漢。爾時説法之處廣八十由旬,長百由旬。其中人衆若坐若立若近若遠,各各自見佛在其前獨為説法。彌勒住世六萬歲,憐愍衆生令得法眼。滅度之后法住于世亦六萬歲。汝等宜應精進發清净心起諸善業,得見世間燈明彌勒佛身,必無疑也。"佛説是經已,舍利弗等歡喜受持。[2]

上面是罗什译文全文。为了便于比较和探索,我才抄了这样多。

有几个问题先在这里谈一下:

1 与此经同文异本的还有几个。《开元录》说,此经前后六译,现在三存三失[3]。存者是:

(1)竺法护译《佛说弥勒下生经》㊅14,421ff.。

(2)义净译《佛说弥勒下生成佛经》㊅14,426ff.此经全是诗歌。

(3)即上面抄的鸠摩罗什译文。

实际上,汉译佛经中与弥勒有关还有很多。存失都有。在㊅中同上列三种排列在一起的还有三种,即:

(1)沮渠京声译《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》㊅14,418ff.

(2)鸠摩罗什译《佛说弥勒大成佛经》㊅14,428ff.

(3)失译《佛说弥勒来时经》㊅14,434ff.

㊅没有注明这后三种同前三种有关系,而注明与第三十八卷经疏部六中的第1771-1774有关系。此外还在上面抄的罗什译

文《佛说弥勒下生成佛经》下注明参阅第1774,1774是新罗憬兴撰《三弥勒经疏》。[4]

2 在鸠摩罗什名下有两部经,名称稍有不同,内容繁简亦小异,但基本上是一致的。

所有这些问题都很有意义,但又十分复杂。我在本章中想要解决的问题只是Maitreyasamiti与Maitreyāvadānavyākaraṇa的关系或者区别所在,而且在汉译佛典中与弥勒有关的经典决不限于以上六种,我留待下面(十)"汉文"中再详细讨论,这里就不再谈了。

我在下面分析两者的区别。我先把上面抄引的罗什的译本加以分析,把内容故事的发展分成若干层次或者阶段:

1 舍利弗请佛说弥勒事迹 423c右起5-9(指行数,下同)

2 佛说是时阎浮提情况 423c右起10-左起10

3 大城翅头末 423c左起9-424a左起10

4 转轮王蠰佉 424a左起9-b右起9

5 大婆罗门主妙梵 婆罗门女梵摩波提 弥勒托生以为父母 424b右起10-18

6 弥勒学道,成道 424b左起11-c右起1

7 人民、蠰佉王、婆罗门、须达那等等出家学道 424c右起1-左起10

8 弥勒佛见诸大众于自己法中出家,盛赞释迦牟尼,开导安慰无量众生 424c左起9-425a左起2

9 弥勒佛说法,初会、第二大会、第三大会,共282亿人得阿罗汉 425a左起1-b右起3

10 弥勒佛将诸弟子入翅头末城乞食,诸天歌咏,天雨诸

花 425b 右起 2－14

11 大力魔佛降伏之 425b 右起 15－左起 10

12 魔王劝人民精进勿放逸 425b 左起 10－1

13 弥勒佛诸弟子得离诸欲 425b 左起－c 右起 2

14 弥勒佛往耆阇崛山长老大迦叶所 425c 右起 2－左起 6

15 弥勒佛住世六万岁，灭度之后法住于世亦六万岁 425c 左起 6－4

以上这些情节，拿来同㊅认为是同本异译的其他两个本子，即竺法护本和义净本，比较一下，可以看出，三个本子大同小异。开头时对阎浮提和翅头末城的描绘，完全是一幅净土的图景。敦煌及其他石窟中有大量"净土变"壁画，其中情景同这里基本上相同。类似的描绘在汉译佛典中可以找到许多，虽详略不同，但大体无异，中国老百姓梦幻中的天堂乐园大都取材于这里。我在这里特别提出来讲一讲。这一幅净土图景为三个本子所共有。其他地方则多少有点不同。比如人名和地名，我列一个表：

	竺法护	鸠摩罗什	义净
城名	翅头(鸡头)	翅头末	妙幢相
国王名	蠰佉	蠰佉	饷佉
父名	修摩梵	妙梵	善净
母名	梵摩越	梵摩波提	净妙
长者名	善财	须达那	善财

举一反三，例子就举这几个。翻译的时代不同，地点不同，没有这样的差别，才是不可理解的。至于情节方面的小差别，自在意中。

最后关于大迦叶的情节,则三个本子差别比较大一点。竺法护本没有提大迦叶。鸠摩罗什本中弥勒佛赞叹大迦叶的骨身,没有谈到他还活着,也没有提到袈裟。义净本也没有提大迦叶,只说弥勒佛涅槃后,正法住世六万年,聪慧者都希望在龙花会上逢弥勒佛。看来三个本子的差别是相当大的。

把三个㊅认为是同本异译的本子介绍完以后,我想还有必要谈一谈另一组的三个本子。按理论,这三个本子应该同前三个完全不同。但是,事有出人意料者,前后两组五个本子内容基本相同,情节基本一致。只有沮渠京声本内容特异,可能属于另一个体系。在这个本子里,弥勒名阿逸多(Ajita),世尊说他次当作佛。主要篇幅都用来描绘宝宫等的华丽庄严,描绘弥勒菩萨住的兜率陀天宫,描绘弥勒眉间流出的众光,辞彩丰富,无限夸大,完全是大乘经典的色彩。我在这里不再谈了。

剩下的两个本子,即罗什本和失译本,则同前三个本子显然属于一个体系。只是情节稍有不同,译名稍有不同。罗什的这个本子同上面抄引的本子比较起来,篇幅要长得多,内容丰富得多,情节仍基本一致。我在这里也仿上面的例子列一个译名表:

	罗什第二译本	失译
城名	翅头末	鸡头末
国王名	穰(儴)佉	僧罗
父名	修梵摩	须凡
母名	梵摩拔提	摩诃越题
长者名	须达那	须达

在这些译名中,其所以不同,有的是翻译问题,有的则显然是原文不同。弥勒之父的名字,吐火罗文和回鹘文都是 Brahmāyu,母名

都是 Brahmāvatī。失译本母名为“摩诃越题”，梵文原文应该是 Mahāvatī。母名在罗什的两个译本中，一作“梵摩波提”，一作“梵摩拔提”，也值得注意。

关于大迦叶的问题，沮渠京声本当然没有，不在话下。失译本也没有。只有罗什第二译本有，却又与第一译本不同。第一译本只说弥勒佛赞叹大迦叶骨身。第二译本花样却多了，描绘这一件事用了很长的篇幅。先说弥勒与诸大弟子来到耆阇崛山下，登狼迹山，弥勒以足大指蹑山根，摩诃迦叶即从灭尽定觉，持释迦牟尼僧迦梨授与弥勒。后来他又踊身虚空，作十八变，以梵音声说释迦牟尼佛十二部经，然后退还耆阇崛山本所住处，身上出火，入般涅槃，收身舍利，山顶起塔。(㊅14,433b－434a)

关于弥勒佛会见大迦叶的故事，在佛典中流传颇广。《法显传》有一段话：

从此南三里行，到一山，名鸡足。大迦叶今在此山中。劈山下入，入处不容人，下入极远有旁孔，迦叶全身在此中住。孔外有迦叶本洗手土，彼方人若头痛者，以此土涂之即差。此山中即日故有诸罗汉住，彼方诸国道人年年往供养迦叶，心浓至者，夜即有罗汉来，共言论，释其疑已，忽然不现。[5]。

玄奘《大唐西域记》，卷九有一段话：

当来慈氏世尊之兴世也，三会说法之后，余有无量憍慢众生，将登此山，至迦叶所，慈氏弹指，山峰自开。彼诸众生既见迦叶，更增憍慢。时大迦叶授衣致辞，礼敬已毕，身升虚空，示诸神变，化火焚身，遂入寂灭。时众瞻仰，憍慢心除，因而感悟，皆证圣果。故今山上建窣堵波，静夜远望，或见明炬。及

有登山,遂无所睹。[6]

法显没有提到弥勒,而玄奘则提到了。由此可见,弥勒会见大迦叶的传说在印度流传久而且广。玄奘的记载,如仔细加以分析、推敲,透露了一个重要信息:这个传说的滥觞可能就是那一些有关弥勒的经典。

在其他一些佛典中也有这个大迦叶传说。比如西晋安法钦译《阿育王传》卷四《摩诃迦叶涅槃因缘》,㊅50,114a-116b;宋志磐撰《佛祖统纪》卷五,㊅49,170b-c;元念常集《佛祖历代通载》卷三,㊅ 49,496b-497a;明觉岸编集《释氏稽古略》卷一,㊅49,752b-c等等。这只是几个例子,其余的没有必要再一一列举了。

我在上面费了很多篇幅,论证了鸠摩罗什第一译本等五个同本异译的佛典的特点,顺便提到了属于另一个体系的沮渠京声译本。这五个本子,根据我的看法,都属于 Maitreyāvadāna vyākaraṇa[7] 这一个范畴。我现在必须谈一谈它们同 Maitreyasamiti[8]的区别究竟何在这个重要问题。按理说,我也应该把后者的一个标准本子全文抄出来,这样才能进行比较。事实上我已经选定了这样一个本子,这就是元魏慧觉等译的《贤愚经》中的《波婆离(梨)品》,㊅14,432b-436c.但是从全书的结构来看,抄在下面一“故事情节”中更妥当一些,提前抄在这里,将破坏全书的结构。因此,我在这里不抄原文,只指出两者的差别之处。请读者耐心一下,谈到下面一时,再细细比较。

两组佛典内容情节基本上相似。但是《弥勒会见记》内容要丰富得多。《弥勒授记经》从翅头末城开始,而《弥勒会见记》则在翅头末城以前还有几个情节。我们暂且以回鹘文本的《弥勒会见记》为基础来分析一下。为什么舍吐火罗文本而采用回鹘文本呢?因为回鹘文本保留下来的残卷数量大大超过吐火罗文本,便于分析。

回鹘文本——我想吐火罗文本也一样——共有二十七幕。第一幕的地点是王舍城，波婆离家中。天上神仙闲谈，说释迦牟尼已经成了佛。波婆离夜梦神仙告诉他这一件事。第二幕的地点仍然是波婆离家中。他哭了一夜，想去见佛，但年已一百二十岁，不能亲往。于是派弟子弥勒等十几人到佛那里去。结果这些弟子见佛后都出家为僧。第三幕的地点不明。如来佛姨母也就是养母亲手缝制了一件金色袈裟，持来献佛。第四幕地点不明。波婆离弟子之一阿逸多(Ajita)哀诉，与弥勒会见无望。佛告大迦叶，弥勒菩萨接受圣职之日即在眼前。众生在幻影中看到非凡美妙的翅头末城。弥勒完成菩萨誓愿，众生皆大欢喜。预言弥勒将来的活动。有人读此经、抄此经、让人抄此经者，将来定能与弥勒会见。在这里有一点十分值得重视：最后这种提法只有在一部佛经的最后才会出现，为什么在这第四幕就出现了呢？据我看，合情合理的解释只有一个：以上四幕原是一部独立的经，后来融入这一部长达二十七幕的巨著中。融入者考虑欠周，所以才留下了这样一条透露真相的尾巴。关于这一点，还有一个非常有力的证据。下一幕，即第五幕开始了对于翅头末的描绘，完全是另一个天地，另一番景象。描绘的也是一个净土似的世界，同《弥勒授记经》基本一样。说明这是另一部经典的开始，这一部经典就是《弥勒授记经》。

这是《弥勒会见记》与《弥勒授记经》的区别之一。此外还有很多小的区别，这里用不着一一叙述。我只谈一个比较大的区别，这就是回鹘文本第二十幕至第二十五幕的 von Gabain 称之为“地狱篇”(Höllenkapitel)[9]的六幕。这在《弥勒授记经》中是没有的，只在上引 Leumann 的那一部书中有一点影子，这在下面(六)于阗文中再谈。值得注意的是，《贤愚经》也没有这地狱篇。看来这又是吐火罗文本和回鹘文本的编纂者硬拉进来的。

我在上面讲了两者的区别。这区别应该说是非常明显的。我

的总印象是,《弥勒会见记》是一部七拼八凑的作品。里面许多组成部分来源不一。波婆离的故事已见于巴利文 Sutta－Nipāta(《经集》),时间是比较古的。佛姨母乔达弥献金色袈裟事,在佛经中多次出现。关于地狱的描绘,佛经中更是多得不可胜数。我看,从产生时间来看,《弥勒授记经》似乎在前,巴利三藏中已有这个故事。总之,《弥勒授记经》短而《弥勒会见记》长,后者把前者包括在里面了。这就是二者区别的轮廓。

区别既然这样明显,似乎不应该有什么混淆。然而事实却与此相反。西方一些国家专门探究这个问题的学者没有哪一个把这个问题弄清楚的。我在这里只举几个例子。M. Winternitz 在讲到 Anāgatavaṃsa 时,在书后做了一个补充,他说,根据 Leumann 的著作(见导言(四)注〔2〕),知道汉译佛经中有竺法护、鸠摩罗什、义净等翻译的几部有关弥勒的佛经(就是我在上面介绍的那几种),书名是 Maitreyavyākaraṇa 或者 Maitreyasamiti。[10]这说明,他认为二者是一码事。他这个看法完全是受了 Leumann 的影响。Leumann 译释的古于阗文本是《弥勒授记经》,他却称之为《弥勒会见记》。

27 年以后,到了 1957 年,von Gabain 在她的著作中[11]引用了 Leumann 和 Winternitz 的说法,也把《弥勒授记经》与《弥勒会见记》混淆了起来,她列举了五部与弥勒有关汉译佛典,就是我上面谈的那五部,但根本没有弄清楚二者的区别。这是 von Gabain 认识这个问题的第一个阶段。

到了第二年,1958 年,Étienne Lamotte 的大作 Histoire du Bouddhisme Indien des Origines à l'Ère Śaka 出版了。这是一位被西方一些学者捧为研究佛教史的权威人物。按理说,而且我们也希望,他能对这个多年混淆但又不能算是复杂的问题,有所澄清。然而事实却正相反,他把这个问题弄得更加混乱了。我现在引用

一点他的说法。在 Maiteya recevant la prédiction(弥勒授记)[12]这一段里,他先说到,根据释迦牟尼的授记,普遍承认,未来佛将是弥勒。这一件事在巴利文 Nikāya 和梵文的 Āgama 中都有记载。他接着说,《弥勒授记经》长而且详尽地描述了未来佛下凡的故事。《弥勒授记经》版本很多,他列举了六类,并且声明并不求全。这六类是:

1 《增一阿含经》;

2 《根本说一切有部毗奈耶》:Divyāvadāna;

3 梵文、藏文的法译本,指 S. Lévi 的 Maitreya le consolateur;

4 五种汉译本,就是我在上面讲过的;

5 《弥勒会见记剧本》吐火罗文和回鹘文译本;

6 古于阗文《弥勒会见记》。

这个表可以说是极混乱之能事,把不同的东西拿来一锅煮。前几种视为《弥勒授记经》,可以说是正确的。但是第五类"剧本",就很奇怪。这两种确是剧本,我在上面已经讲过。可是"剧本"(nāṭaka)这个词儿只有吐火罗文本有,而回鹘文本并没有。Lamotte 统统称之为"剧本",至少是考虑不周。他显然根本没有弄清楚,什么叫"剧本",中亚剧本与他所习见的欧洲剧本有什么区别。最后一类第六类把古于阗文归入《弥勒会见记》(Maitreyasamiti),显然错了。总之看了他这个表,简直如丈二和尚,摸不着头脑。我看不出,这些书之间有什么关系,当然也看不出《授记经》与《会见记》有什么区别。

然而 von Gabain 却在她认识这个问题的第二阶段上,在 1961 年,却根据 P. Demiéville 对 von Gabain Ⅰ 的书评和 Lamotte 的六类,豁然开朗,弄清了《授记经》与《会见记》的区别。[13]在"弥勒的各种本子"(Maitreya-Texte)这一个标题下,她分列两大类:一类是《授记经》,一类是《会见记》。在第一类下,她列了梵文、藏文、汉文

——包括《增一阿含经》、《根本说一切有部毗奈耶药事》、竺法护译《佛说弥勒下生经》、失译《佛说弥勒来时经》、鸠摩罗什译《佛说弥勒大成佛经》和《佛说弥勒下生成佛经》[14]、义净译《佛说弥勒下生成佛经》、沮渠京声译《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》等——、粟特文、吐火罗文——TSA No. 219 - 238,239 - 242 等。在第二类下,她列了于阗文、吐火罗文、回鹘文等本。她自认为分清了《授记经》与《会见记》的区别,这是一大进步。但是她仍然把于阗文本列入《会见记》一类。这是沿袭了前人的错误。由此可见,她也并没有真正弄清楚二者的区别所在。这一点,只要看一看 Leumann 上引书,第一部分[15]那非常详细的情节分解,就可以知道,于阗文本同那几个汉译本、Anāgatavaṃsa、巴利文 Nikāya 和梵文 Āgama(都是长部)中有关章节、Divyāvadāna 等,都同属《授记经》一类,光是一个书名 Maitreya - samiti[16]是不能表示本书的实质的。

我上面已经说到,这个问题很复杂。我在下面(十)中还要谈到。

(五)巴利文　梵文　弥勒信仰在印度的萌芽

追本溯源,弥勒信仰萌芽在印度。现在我就来谈印度方面的问题。共分下列七项:

1　巴利文和梵文中《弥勒会见记》与《弥勒授记经》的各种异本;

2　Maitreya 这个字的含义;

3　Maitreya 与 Ajita;

4　Maitreya 与伊朗的关系;

5　Maitreya 与 Metrak;

6 弥勒信仰在印度的萌芽和发展；
7 弥勒与弥陀。

1 巴利文和梵文中《弥勒会见记》与《弥勒授记经》的各种异本

在巴利文和梵文中有不少有关弥勒的记载，这种记载延续的时间很长，流传的地域极广。从公元前几世纪一直到公元后几世纪都有。从印度本土一直到锡兰(斯里兰卡)都有。我在这里只谈那些成本成篇比较有系统的本子。片言只语，一概从略。在这些本子中，《会见记》与《授记经》都有。前者只有一种，就是吐火罗文本和回鹘文本所从来的"印度文"本子[1]。这个"印度文"究竟是指的什么语言？现在还无法弄清楚。其余的本子都属于《授记经》这一范畴[2]。

有一点必须在这里说明一下。在这些本子中，有的有汉文、藏文的译本，有的没有。汉文本中，有的直接译自梵文，有的则译自与梵文接近的本子，情况比较复杂。在这里讲巴利文、梵文本时，有时难免涉及汉译本。我的原则是：在这里主要讲前者，汉译本则留待下面(十)中去讲。严格说起来，汉译本与印度原本难解难分，因为它们来自印度。但是，在中国起作用的毕竟不是印度本，而是汉译本。所以我还是分开来讲。将来讲汉译本时，也难免涉及印度，在这里先说明几句。

下面谈各种异本。

(1)Sutta-Nipāta[3]《经集》

这是巴利文三藏《经藏》(Sutta-Piṭaka)第五种《短部》(Khuddaka-Nikāya)中第五部。写成时间难以确定，但 Geiger 认为它有"极其古老的样子"。这一部书的第五章 Pārāyanavagga，讲了一个故事，内容大体是这样的：住在 Assaka 地区 Godhāvarī 河畔的一个

婆罗门,名叫波婆梨(Bāvarī),行祭布施。另一个婆罗门[4]来行乞,要求五百(金)币。波婆梨说他的财产都已布施光了,再也拿不出钱来。行乞婆罗门大怒,诅咒他说:“再过七天,你的脑袋(顶)将破成七瓣!”波婆梨大为恐怖。一个神仙来告诉他,那个婆罗门是个异端,只懂要钱。他不懂什么叫顶,什么叫顶坠。只有佛陀懂得顶法。波婆梨问,谁是佛陀?佛陀是什么样子?神仙告诉了他。但他自己因年龄太大,不能亲身觐佛。于是就派十六个弟子代表前往。这十六个弟子的名字是:Ajita, Tissametteya, Puṇṇaka, Mettagū, Dhotaka, Upasīva, Nanda, Hemaka, Todeyya, Kappa, Jatukaṇṇī, Bhadrāvuddha, Udaya, Posāla, Moghrarājan, Isi Piṅgiya。他们受师傅之命,记住了他说出的道路和如来身上的三十二相,来到释迦牟尼那里,每个人提出了一个问题,都得到了满意的解答。

这个故事同吐火罗文和回鹘文《弥勒会见记》的第一、第二幕有的地方非常接近,有的地方距离大一些,框架基本相同,只是后者由于晚出,又增加了一些新的内容。这个故事同《弥勒授记》的骨干故事一结合,就形成了《会见记》。结合过程当然要追踪那个“印度文”本。可惜目前还没有发现这个本子,我们说不出什么具体的东西,只好暂时阙疑了。

我在这里提出几点值得注意的地方。首先,婆罗门的名字,巴利文 Bāvarī,在吐火罗文中则是 Bādhari 或 Pādhari。汉文的波婆梨显然是从前者译出,而非后者。从中可以看出其间的关系。其次,弥勒的名字,梵文是 Maitreya,巴利文是 Metteya,而这里却是 Tissametteya, Tissa 相当梵文 Tiṣya。最后,Ajita 和 Tissametteya 在这里是两个人。这是一个很有趣又颇有意义的一个问题。外国有的学者已注意到了。我在下面 3 Maitreya 与 Ajita 这一节中将讨论这个问题。

(2)Dīghanikāya《长部》[5]

《长部》是巴利文三藏中经藏的第一部，共有三十四部比较长的经(sutta)。纂成时间难以确定，也并不划一。总之是公元前几世纪(最古的)。内容驳杂，既讲故事，也说教义，讲故事是为说教服务的。

与巴利文 Dīghanikāya 相当的有梵文的 Dīrghāgama《长阿含经》。两者内容基本一致。这就需要说明白，尼迦耶(Nikāya 部)与阿含[6]之间究竟是什么关系？换句话说，巴利文三藏与梵文三藏之间的关系究竟如何？这个问题，我们现在还不能完全说明白。我们只能说，巴利文三藏早于梵文三藏，但不能说，后者出于前者。二者是否有一个共同的来源呢？目前对这个问题似乎研究还很不够，我们只能阙疑。汉文和藏文都有三藏的区别：经、律、论。但汉文和藏文的三藏中收入了一些经，在巴利文和梵文中不归入三藏之列。巴利文和梵文在经藏方面区分的数目不同，梵文本身也不同。巴利文在经藏项下有五“部”(尼迦耶)，而梵文则有的有四“阿含”(“阿笈摩”)，有的只有四个。巴利文五“部”的名称是：Dīghanikāya，Majjhimanikāya，Saṃyuttanikāya，Aṅguttaranikāya，Khuddakanikāya。名称和数目都是规定死了的。而在梵文中则不然。僧肇在《长阿含经序》中说：

> 契经，四阿含藏也。《增一阿含》四分八诵。《中阿含》四分五诵。《杂阿含》四分十诵。此《长阿含》四分四诵。合三十经，以为一部。“阿含”，秦言“法归”。[7]

这里没有《“小”阿含》(Kṣudrāgama)。但是《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》却说：

复有声闻三藏,谓素怛缆藏(Sūtrapiṭaka)、毗奈耶藏、阿毗达磨藏。有五阿笈摩,谓《长阿笈摩》、《中阿笈摩》、《增一阿笈摩》、《相应阿笈摩》(Saṃyuktāgama)、《杂类阿笈摩》[8]。

问题出在最后一项。Kṣudra,有的称之为 agama,有的称之为 piṭaka[9]。所有这些问题同我们现在要讨论的东西关系不大,不再细讲了。

在《长部(尼迦耶)》或《长阿含经》中,与弥勒有关的只有两部经:一部是《长部》中的第 26 号 Cakkavattisīhanāda-Suttanta,相当于《长阿含经》中的第 6 号:《转轮圣王修行经》;一部是《长部》的 Mahāparinibbāna-Sutta(第 16 号),相当于《长阿含经》的第 2 号:《游行经》。现在分别谈一谈。

先根据《转轮圣王修行经》谈一谈故事内容[10]。我对过一遍,巴利文内容基本相同。过去久远世,有王名坚固念(Daḷhanemi),七宝具足。后来轮宝忽离本处,王知寿命无几,便传位王子,自己出家修道。轮宝又忽然不现。王子找到父亲。父亲说:"汝但勤行圣王正法。行正法已,于十五日月满时,沐浴香汤,婇女围绕,升正法殿上,金轮神宝自然当现。"已而果然。于是王登金轮,巡行诸国。后来他也立了太子,自己出家学道。新王"自用治国,不承旧法。"为贼反奖以财物。于是天下大乱,人寿渐减。从四万岁减至两万岁,然后递减至一万岁,一千岁,五百岁,三百岁,百岁,最后减至十岁,"女生五月便行嫁"。"时有智者,远逃丛林,依倚坑坎。于七日中怀怖畏心,发慈善言。"过了七天,从山林出。受了他的影响,人们改恶向善。寿命又渐增。从二十岁增到四十岁。行善不息,寿增不已,一直增到八万岁。"八万岁时,人女年五百岁始行出嫁。"时人当有九种病。此时大地坦平,人民炽盛,五谷丰登,快乐

无极。"当于尔时有佛出世,名为弥勒如来,至真等正觉,十号具足,如今如来十号具足。"[11]"彼时人民称其弟子号曰慈子,如我弟子号曰释子。"[12]彼时有王,名曰儴伽(Saṃkha),也有七宝。他建了一座大宝幢。后来坏掉,以施沙门婆罗门和国中贫者,自己剃除须发,出家学道。

这个故事有些典型性,所以我叙述得比较详细。

至于《游行经》,则情况有些特殊。巴利文(Mahāparinibbāna-Sutta中提到"未来佛",没有指出弥勒的名字[13]。但汉文《游行经》没有。

(3)Aṅguttaranikāya[14]《增一部》

《增一部》是巴利《经藏》的第四部,共分十一个 Nipāta。与它相当的汉译本是《增一阿含经》。二者有相同的地方,但差别也不少。梵文本 Ekottarāgama 增加了不少的巴利文中没有的东西。与我们现在正谈的问题有关的章节是《增一阿含经》第四十四卷《十不善品》第四十八(二)[15],巴利文本缺。这一段经文同我在上面(四)提到的竺法护译《佛说弥勒下生经》一字不差,完全一样。这里用不着再细谈了。

(4)Anāgatavaṃsa[16]

在巴利文中,属于藏外的一部经典,作者是 Kassapa(迦叶)。出现比较晚,确切日期难定。由一百四十二颂构成,是如来佛对舍利弗讲的。第五颂出现了 Metteyyo 的名字,衬上了一大串尊号,什么 sambuddho(正等觉)、dvipad'uttamo(二足尊)等等。第八颂出现了 Ketumatī(翅头末)。第十颂出现了国王 Śaṅkho(儴佉)。值得注意的是第四十三颂:Ajito nāma nāmena Metteyyo dvipad'uttamo(Metteyya 名叫 Ajita, 二足尊)。也就是说,在这里,

Metteyya 和 Ajita(阿逸多)是一个人,同 Suttanipāta 不同。下面 3 还要谈这个问题。父母的名字出现在第九十六颂:Mātā Brahmavatī nāma Subrahmā nāma so pitā(母名梵摩越,父名妙梵),同上面(四)中讲到的竺法护本和鸠摩罗什本完全一样。这里面也讲到许多本子里都有的国王宝幢。其他本子里有的三会,这里也有。第六十八至七十一颂讲第一会,听法出家者一千亿。第七十二至七十六颂讲第二会,听法出家者九万亿。第七十七和七十八颂讲第三会,听法出家者八万亿。其余的情节没有什么特异之处。

(5)Divyāvadāna[17]

佛教 Avadāna(譬喻)文学之一。材料来源颇为庞杂。编纂时间与其说是公元后 2 世纪,勿宁说是 3 世纪。[18]本书开头时有一段大乘颂辞,但是从总体来看,它属于小乘。它与另一部 Avadāna 作品 Avadānaśataka 关系极为密切,有一些故事取自此书,有一些描写常用的套语也与此书相同。Divyāvadāna 语言和风格也不一致。有时使用明快简洁的梵语,有时则又堆砌雕琢,是真正的 kāvya 风格。看来编纂者采用其他书籍材料时,生吞活剥,不加改变。约有一半故事来自说一切有部的律藏。有一些故事在公元 3 世纪时已译为汉文。但并不能说明全书如此。我现在把这一段梵文全文抄在下面:[19]

bhaviṣyanti bhikṣavo 'nāgate 'dhvany aśītivarṣasahasrāyuṣo manuṣyāḥ | aśītivarṣasahasrāyuṣāṃ manuṣyāṇāṃ Śaṅkho nāma rājā bhaviṣyati saṃyamanī carkravartī caturantavijetā dhārmiko dharmarājā saptaratnasamanvāgataḥ | tasyemāny evaṃrūpāṇi sapta ratnāni bhaviṣyanti tad yathā cakraratnaṃ hastiratnam aśvaratnaṃ maṇiratnaṃ strīratnaṃ gṛhapatiratnaṃ pariṇāyakaratnam evaṃ

saptamaṃ purṇaṃ cāsya bhaviṣyati sahasraṃ putrāṇāṃ śūrāṇāṃ vīrāṇāṃ varāṅgarūpiṇāṃ parasainyapramardakānām | sa imām eva samudraparyantāṃ pṛthivīm akhilām akaṇṭakām anutpīḍām adaṇḍenāśastreṇa dharmeṇa samayenābhinirjityādhyāvasiṣyati | Śaṅkhasya rājño Brahmāyur nāma brāhmaṇaḥ purohito bhaviṣyati | tasya Brahmavatī nāma patnī bhaviṣyati | sā maitreyāṃśena sphuritvā putraṃ janayiṣyati Maitreyaṃ nāma | Brahmāyur māṇavo 'śītimāṇavakaśatāni brāhmaṇakān mantrān vācayiṣyati | sa tān maṇavakān Maitreyāyānupradāsyati | Maitreyo māṇavo 'śītimāṇavakasahasrāṇi brāhmaṇakān mantrān vācayiṣyati | atha catvāro mahārājāś caturmahānidhisthāḥ |

Piṅalaśca Kaliṅgeṣu Mithilāyāṃ ca Pāṇḍukaḥ |
Elāpatraś ca Gāndhāre Śaṅkho Vārāṇasīpure ||

enaṃ ca yūpam ādāya Śaṅkhasya rājña upanāmayiṣyanti | Śaṅkho 'pi rājā Brahmāyuṣe brāhmaṇāyānupradāsyat | Brahmāyur api brāhmaṇo Maitreyāya māṇavāyānupradāsyati | Maitreyo 'pi māṇavas teṣāṃ māṇavakānām anupradāsyati | tatas te māṇavakās taṃ yūpaṃkhaṇḍaṃ khaṇḍaṃ chittvā bhājayiṣyanti | tato Maitreyo māṇavakas tasya yūpasyānityatāṃ dṛṣṭvā tenaiva saṃvegena vanaṃ saṃśrayiṣyati | yasminn eva divase vanaṃ saṃśrayiṣyati tasminn eva divase Maitreyāṃśena sphuritvā 'nuttaraṃ jñānam adhigamiṣyati | tasya Maitreyaḥ samyaksaṃbuddha iti saṃjñā bhaviṣyati | yasminn eva divase Maitreyaḥ samyaksaṃbuddho 'nuttarajñānam adhigamiṣyati tasminn eva divase Śaṅkhasya rājñaḥ saptaratnāny antardhāsyante | Śaṇkho 'pi rājā śītikoṭṭarājasahasraparivāro Maitreyaṃ samyaksaṃbuddhaṃ pravrajitam anupravrajiṣyati | yad

apy asya strīratnaṃ Viśākhā nāma sāpy aśītistrīsahasraparivārā Maitreyaṃ samyaksaṃbuddhaṃ pravrajitam anupravrajiṣyati | tato Maitreyo samyaksaṃbuddho 'śītibhikṣukoṭīvāro yena Gurupādakaḥ parvatas tenopasaṃkramiṣyati yatra Kāśyapasya bhikṣor asthisaṃghāto 'vikopitas tiṣṭhati | Gurupādakaparvato Maitreyāya samyaksaṃbuddhāya vivaram anupradāsyati | yato Maitreyaḥ samyaksaṃbuddhaḥ Kāśyapasya bhikṣor avikopitam asthisaṃghātaṃ dakṣiṇena pāṇinā gṛhītvā [A. 21. b] vāme pāṇau pratiṣṭhāpyaivaṃ śrāvakānāṃ dharmaṃ deśayiṣyati | yo 'sau bhikṣavo varṣaśatāyuṣi prajāyaṃ śākyamunir nāma Śāstā loka utpannas tasyāyaṃ śrāvakaḥ Kāśyapo namnā 'lpecchānāṃ saṃtuṣṭānāṃ dhūtaguṇavādināṃ agro nirdiṣṭaḥ | Śākyamuneḥ pariṇirvṛtasyānena śāsanasaṃgītiḥ kṛteti | te dṛṣṭvā saṃvegam āpatsyante | katham idānīm īdṛśenātmabhāvenedṛśā guṇagṇā adhigatā iti | te tenaiva saṃvegenārhattvaṃ sākṣātkariṣyanti | ṣaṇṇavatikoṭyo 'rhatāṃ bhaviṣyanti dhūtaguṇasākṣātkṛtā yaṃ ca saṃvegam āpatsyante tatrāsau yūpo vilayaṃ gamiṣyati | ko bhadanta hetuḥ kaḥ pratyayo dvayo ratnayor yugapal loke prādurbhāvāya | Bhagavān āha | praṇidhānavaśat | kutra Bhagavan praṇidhānaṃ kṛtam |

请读者把这一段同下面(6)的译文比较一下。

(6)Mūlasarvāstivādavinayabhaiṣajyavastu[20]

《根本说一切有部毗奈耶药事》[21]

义净译的汉译本中有弥勒的故事。但是在 Gilgit 发现的梵文原本,由于残缺过多,缺弥勒这一段。经学者们仔细核对,汉译本

的这一段,同上面(5)Divyāvadāna 梵文原文字句大体一样。为了便于比较,我把汉译文也抄在下面:

于未来世人寿八万岁时,有转轮圣王,名曰饷佉,如法理世,十善化人。时王具足四种兵军,能降一切,悉皆得胜。常修善品,为大法王。具有七宝,所谓轮宝、象宝、马宝、珠宝、女宝、主藏臣宝、主兵臣宝。王有千子,勇健多力,能破怨敌。遍四洲界,悉皆宾伏。一切人民,无有侵夺。犯罪之者,不行刀杖,以法宣令,自然调伏。时王有婆罗门,名曰善净,是王大臣。善净有妻,名曰净妙,常以慈心,遍覆一切。后时诞子,号为慈氏。时善净大臣常教八万摩纳婆等四薜陀论。以摩纳婆等付与慈氏,令教习读四薜陀论。时四天王各持伏藏及以金幢奉献饷佉,所谓冰竭罗伏藏从羯陵伽国来,般逐伽大藏从密缔罗国来,伊罗钵藏从揵陀罗国来,饷佉大藏从波罗痆斯城来。时饷佉王持此金幢施与善净。善净受已,施与慈氏。慈氏受已,施与八万摩纳婆等。摩纳受已,各共分之。是时慈氏见此宝幢,须臾无常,知一切法皆悉磨灭,心生忧恼,即趣静林,起大慈悲,以智慧剑截诸烦恼,证得无上菩提智,号曰弥勒应正等觉。既成佛已,即于其日。时饷佉王七宝隐没。既见是已,遂与八万国王,前后围绕,亦随出家。时王女宝名毗舍佉,亦与八万宫人婇女随共出家。时善净大臣与八万摩纳婆等亦随出家。尔时弥勒佛与八万俱胝苾刍,前后围绕,诣尊足山,向迦摄波苾刍骨锁留身之所,指山开门。于时弥勒世尊以其右手擎取迦摄全身骨锁,置左掌中,为诸声闻广说妙法,告诸苾刍:“汝等当知:过去世时,人寿百岁,有佛名释迦牟尼出于世间。此之迦摄是彼声闻。少欲知足,杜多第一。彼佛灭后,能结集释迦牟尼教法。”时弥勒佛诸声闻等,既见迦摄留身

之骨,心生忧恼:"如何此身能证如是种种功德?"时弥勒世尊诸弟子等,由生忧恼,俱时现证阿罗汉果。于时有九十六俱胝阿罗汉能证杜多[22]而生厌离。时彼金幢便即隐没。诸苾刍等便白佛言:"有何因缘,饷佉轮王今与世尊同时出世?"彼佛告言:"由愿力故。"苾刍复问:"云何愿力?"

下面开始了另一个故事,我们的引文到此为止。把梵汉两本仔细对照一下,可以看出,我在上面说的"字句大体一样",是符合实际情况的。章节虽短,但是弥勒故事中几个关键问题,这里几乎全都有。特别是关于大迦叶(迦摄)的那一个故事,更会引起读者的兴趣。许多不同文种的本子里都有这个故事。

对于义净的译文,读者对比之后可以加以评断,我在这里不多谈。我只想提出一个问题来谈一谈,这就是"杜多"的问题。义净这里用音译,似乎是一个专门术语。其实梵文 dhūta(或 dhuta)很难说是一个专门术语。梵文巴利文动词字根√dhū, dhu,意思是"摇动"、"摆脱",dhūtapāpa,"把罪孽摆脱掉的"。dhūta, dhuta 的含义也可以是"净化了的"。dhūtaguṇa,梵文、巴利文和佛教梵文都有此字,意思是"一个净化了的人的品质或德行"。不知为什么义净要译为"杜多"。倘不加解释,中文读者会不知所云。[23]

(7)Mahāvastu(《大事》)[24]

《大事》,属于小乘大众部说超世部(Mahāsāṅghika Lokottaravādin),用所谓"佛教梵文"或"混合梵文"写成。内容基本上是小乘的,但已有大乘色彩,比如第一卷,页 63-193 的《十地经》,就是大乘经典。书中有许多地方宣扬,只要拜佛或绕塔周拜,就能够积累功德,达到涅槃。这都是大乘的东西。本书属于律藏,可以说是律藏的前一部分,讲佛的生平,也只讲前一半,主要是引出僧伽的

成立。因为有了僧伽,才能有律。书中有不少的本生故事和其他小故事,有的在巴利藏中能够找到,有的就找不到,因此异常值得重视。至于此书纂成时间,极难确定。它属于说超世部这件事实就可以说明它的古老。佛教梵文早于古典梵文,还有书中有一些与巴利藏共同的东西,也都能说明它的古老。但同时又有不少晚出的东西。因此,学者们推测,此书核心可能形成于公元前2世纪,后来窜入了不少东西,到了公元后4世纪才形成现在这个样子。

在《大事》里面,有一些与弥勒有关的记载。比如I,51,5–7[25]:“正如我现在这样,阿逸多菩萨将在世上成为佛陀,他的名字是阿逸多,姓是弥勒,地方是首都般杜马”。[26] I,59,1–3,讲到,Suprabhāsa是如来时,弥勒菩萨是转轮王Vairocana。在第三卷有名叫《众佛经》[27]的一段经文,里面讲到许多佛。最早的佛叫Indradhvaja,最后一个是弥勒,中间有许多许多佛,各有名称,释迦牟尼是其中之一。他说:“我释迦牟尼如来佛授记弥勒如来佛。”[28]弥勒出生城市不是上面说的般杜马,而是一般的说法:翅头末。这里也讲到三会(sannipāta)。第一会参加者九十六亿;第二会,九十四亿;第三会,九十二亿。值得注意的是:III,330,8–9,Ajita(阿逸多)有光焰十二由旬长,弥勒也有十二由旬光焰。阿逸多与弥勒似乎又成了两个人。[29]

(8)《妙法莲花经》[30]

在所有的佛教大乘经典中,这是流布最广、威信最高的一部。其中有几个地方讲到弥勒。只提到名字的,我们在这里不谈。有内容的有:鸠摩罗什译本:“有菩萨摩诃萨,名曰弥勒,释迦牟尼佛之所授记,次后作佛……尔时释迦牟尼佛告弥勒菩萨:‘善哉,善哉!阿逸多!乃能问佛如是大事!’”[31]在这里,阿逸多与弥勒是

一个人。关于本书形成的时代,学者们之间的意见分歧。Winternitz[32]认为,本书原始形式可能形成于公元200年左右。我个人认为,本书最原始部分可能形成于公元前。因为在新疆发现的残卷中佛教梵语形式古老。Kern和南条校刊本中的O本和苏联新刊布的本子可以为证。以后随着梵文化的进展,俗语成分越来越少了。我仍认为,此书一定同印度西北部有密切关系。von Gabain Ⅱ,p.20说,此书形成于迦腻色迦治下,可能也认为与印度西北部有关。

(9)梵文本 Maitreyavyākaraṇa[33]

是颂体,与上面引的 Divyāvadāna 不同。共有102颂,1至25颂半残。第25颂下半 Elāpattraś ca Gandhāre Śaṅkho Vārāṇasīpure,与上面(5)中那一首颂的下半全同。这也就是(6)中的"伊罗钵藏从揵陀罗国来,饷佉大藏从波罗痆斯城来"那一句话。故事与上面(四)中引的《弥勒下生成佛经》基本相同,而较简略。现存的部分内容轮廓如下:饷佉王有帝师婆罗门善净,其妻名净妙。弥勒自兜率天下凡托生净妙腹中。怀胎十月,生下弥勒。诞生的情况完全抄袭释迦牟尼的诞生,不再赘述。弥勒后来看到金幢须臾无常,决定出家(54颂)。龙华树成了他的菩提树(57颂)。他坐在龙华树下成了正等觉。后来饷佉王出了家,弥勒之父出了家,善财居士出了家,饷佉王女宝毗舍佉出了家,基本上都是带领八万四千人同时出家,都成了弥勒的信徒。弥勒在大会中说法,盛赞释迦牟尼。"你们用伞、幢、幡、香、华鬘、香膏供养了释迦牟尼以后,来到我的教法中"(71颂)。下面有一系列这样的句子。汉译文:"或以幡盖华香于佛,修此功德,来至我所",等等。烈维(Lévi)有法文译文附在后面。下面讲到二会、三会,以及得超度的人数。只是没有讲到大迦叶的故事。

对巴利文和梵文各异本的介绍,就在这里结束。零星记载,不胜枚举。我无法求全,也不想求全。如果真求全的话,那就会烦琐到令人难以忍受的程度。

未来佛这个概念,在印度虽然出现比较早,但决不会早到释迦牟尼的时代。最早的佛教是承认佛法也会灭亡的。我只需引用《大唐西域记》一书就足以证明这件事了。比如卷二,那揭罗曷国:"正法隐没,其事无替";同卷,健驮逻国:"比窣堵波者,如来悬记,七烧七立,佛法方尽";卷三,迦湿弥罗国:"五百罗汉常受我供,乃至法尽;法尽之后,还取此国",等等。佛徒认为法是要"尽"的。一些经典中说,释迦牟尼自己说过,大法本来可以延续一千年,收了妇女作尼姑以后,寿命要减半了。这种"法尽"的说法,符合佛教根本教义一切无常,是未可厚非的。但是对许多信徒可能产生消极的影响。于是不知从什么时候起,又出现了大法由盛到衰,又由衰到盛的说法,于是就出现了弥勒这个未来佛。

2 Maitreya 这个字的含义

Maitreya, m. c. 也作 Maitriya,还有 Maitraka,可能还有 Maitrīya(见 F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary)。根据 Monier-Williams, Sanskrit English Dictionary, Maitreya,形容词来自 Maitrı,名词来自 Mitrayu。巴利文 Metteya,来自 Mettā,而 Mettā 不与梵文 Maitrī 相当,而是来自佛教梵文 Maitrā。不管怎样,以上这些形式都来自吠陀的 Mitra。

现在我就来探讨一下 Mitra 这个字的基本含义。在《梨俱吠陀》中,Mitra 不是一个大神,经常与 Varuṇa 联在一起。我先引几首颂歌:

《梨俱吠陀》3,59,1:

那个自称 Mitra 的,把人们带到一起来。Mitra 保持地与天。Mitra 注意着人们,眼睛不眨,把油多的供品给 Mitra 吧!

同书,3,59,5:

他(Mitra)把人们带到一起来,友好对待歌者。

同书,7,36,2:

你们中的一个(指 Mitra)是一个有力量的、可靠的追踪者,他叫 Mitra,他把人们带到一起来。

同书,1,156,1《致毗湿奴》:

像 Mitra 那样和蔼友好吧!

同书,5,40,7:

(Sūrya 说:)你是 Mitra,你的恩惠是真诚的。你和 Varuṇa 王,你们俩在这里保卫了我。

例子就引这样多。加以分析,可以看出,Mitra 这个字有两个互相密切联系的基本含义:一个是"朋友"——Geldner 在德译文[34]中把 Mitra 译为"朋友";另一个是"太阳神"。太阳以其光加恩人民,所以称为"朋友"。"太阳"与"太阳神"有别。5,40,7 中的 Sūrya,意思是"太阳",他对 Mitra 说话,足征不是同物。太阳神带来白天,人们才能聚集在一起。"眼睛不眨",形象地指出了太阳的

特点。后来，在进一步的发展中，Mitra 成了白昼之神，Varuṇa 成了黑夜之神。有个别学者过分强调 Mitra 的太阳含义，从上面的例子中可以知其不尽然。在《梨俱吠陀》中，Mitra 两个含义都有，但似以“朋友”为主。《梨俱吠陀》的群神中，颇有几个与太阳有关的。Savitṛ、Āditya 等有太阳神的意思。5,81,4,Savitṛ 就等于 Mitra。Mitra 有时是控制太阳行程的神。

A. A. Macdonell[35]在强调了 Mitra 的太阳性之后，说 Mitra 的词源解释不能确定。它同时也有“朋友”的含义，有时又成为“和平之神”。在 Avesta 中，与 Mitra 相当的是 Mithra。Mithra 这个神，在他性格的伦理方面是守信义这种品质的保护神，原来应该有“同盟”或“朋友”之义。

在印度，Mitra 由原来含义以“朋友”为主逐渐向以“太阳”为主发展。到了《阿闼婆吠陀》(Atharvaveda) IX. 3,18; XIII. 3,13, Mitra 与太阳等同起来。在大史诗《摩诃婆罗多》(Mahābhārata) Ⅲ,3 中，坚战(Yuddhiṣṭhira)祷告，列举了太阳的 108 个名字，其中有 Maitreya。此时 Mitra 的含义只有“太阳”了。[36]

在贵霜王朝时期，从公元后一、二世纪起，伊朗的 Mithra 开始产生影响。此时的 Mithra 只有“太阳”一个含义。这影响了 Maitreya。贵霜王朝 Helios—Mithra—太阳神，三位一体。连佛的概念也受到了影响。太阳是原始因，与佛教的原始佛相比拟。[37] 专就吐火罗文而论，Metrak 根本没有什么“太阳神”的含义。法显和玄奘等都译为“慈氏”，可见其中消息。关于 Metrak 这个字的来源，参阅下面 5 Maitreya 与 Metrak 一节，这里不谈。到了金刚乘里面，Maitreya 一点也没有“太阳”的含义了。

3 Maitreya 与 Ajita

这一节主要讨论的是 Maitreya 与 Ajita 是一个人还是两个人

的问题。

主张是两个人的有:

(1)Sutta-Nipāta　这是有关 Maitreya 文献中最古的一种。详细情况我在上面 1(1)中已经谈过,这里不再重复。Ajita 与 Tissametteya 是两个人。

(2)《贤愚经》[38]　这是一部典型的 Maitreya-samiti 的经典,我在下面一　故事情节这一章中将详细叙述,这里暂且不谈。在这里面,婆罗门波婆梨有十六个弟子,他派他们去见释迦牟尼。十六人中,只出现了弥勒与宾祈奇这两个名字,Ajita 没有出现。他出现在后面,名阿侍多,佛授记作转轮王,下面再谈。

(3)吐火罗文和回鹘文《弥勒会见记》　在这里,Maitreya 与 Ajita 都出现了,同为婆罗门波婆梨的弟子。

(4)《出曜经》　"二人不取,弥勒、阿耆是也。"[39]

主张是一个人的有:

(1)Mahāvastu　我在上面 1(7)中已经谈到过。"名字是阿逸多,姓是弥勒。"是一个人。

(2)《妙法莲花经》　我在上面 1(8)中已经谈到过。释迦牟尼呼弥勒为阿逸多,是一个人。《大乘悲分陀利经》(㊅3,238c),世尊呼之为"弥勒阿逸多"。也是一人。下面 4 我还要谈这个问题。

(3)Sukhāvatīvyūha[40]同《妙法莲花经》一样,释迦牟尼呼弥勒为阿逸多。

(4)《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》[41]

经里面说:"尔时优波离亦从座起,头面作礼而白佛言:'世尊!世尊往昔于毗尼中及诸经藏说阿逸多次当作佛。'"[42]在这里,阿逸多就是弥勒。

(5)《注〈维摩诘经〉》[43]

弥勒菩萨　什曰:姓也。阿逸多,字也。南天竺婆罗门之子。

(6)Anagatavaṃsa　我在上面1(4)中已经谈到过。

在另外一些经典中看不出是一人还是二人。从表面上来看,神话传说中是一人是二人,无关重要。但有时又有点有关重要,下面还要谈到这个问题。

在主张是两个人的说法中,还有一个颇为离奇的说法:Ajita是未来的转轮王,Maitreya是未来佛。这个说法见于许多佛经中。我在这里举一个例子。汉译《中阿含经》,卷十三,《说本经》讲到如来说法,阿夷哆(Ajita)在众中坐。"世尊告曰:'阿夷哆!汝于未来久远人寿八万岁时,当得作王,号名曰螺(Śaṅkha)'"[44]同时,如来又告诉弥勒说:"弥勒!汝于未来久远人寿八万岁时,当得作佛,名弥勒如来。"[45]这个故事往往与憍昙弥献金色氎衣连在一起。憍昙弥献金色氎衣的故事,在佛经中屡见不鲜,比如《中阿含经》,卷47,㊅1,721c-722a;《分别布施经》,㊅1,903c-904b;《五分律》,㊅22,165b-c;《根本说一切有部毗奈耶杂事》,㊅24,278b,等等。它也见于《贤愚经》,以及吐火罗文和回鹘文《弥勒会见记》。

关于这一节可参阅Lamotte,页775-783。

4　Maitreya与伊朗的关系

弥勒信仰,虽源于印度,但与伊朗有千丝万缕的关系,自来学者鲜有异议。我在上面的"Maitreya这个字的含义"中已有所论列,下面还要谈到。我在这里只想做一些补充。

梵文Maitreya来自Maitrī。巴利文Metteya来自佛教混合梵文Maitrā。不管是Maitrī,还是Maitrā,都与Mitra有关,这是毫无问题的。而Mitra又与Avesta的Mithra是一个字。Avesta是伊朗最古的圣典,可以说是与印度最古的经典《梨俱吠陀》(Ṛgveda)至少一部分是同源。Chr. Bartholomae说,在Avesta中,我们找到整个句子,能够按照音变规律逐字译成古代印度文。他并且举出

了例子。[46]两者间关系之密切,概可想见了。因此,仅从词源学上来看,Maitreya 这个字同伊朗的关系就是密不可分的。

下一阶段伊朗对印度 Maitreya 的影响是通过公元一、二世纪贵霜王朝全盛时期来实现的。贵霜人的来源说不清楚[47]。《后汉书》卷 78,《西域传》:"大月氏国……初月氏为匈奴所灭,遂迁于大夏。分其国为休密、双靡、贵霜、肸顿、都密,凡五部翕侯。后百余岁,贵霜翕侯丘就卻攻灭四翕侯,自立为王,国号贵霜。"西侵安息,东侵印度,成了一个大帝国。它采取文化融合、宗教融合的政策,接受了希腊、伊朗和印度各方面的文化和宗教。这从它的钱币上就可以看到。发展了的 Mithra 崇拜(Mithraism)影响了印度的弥勒概念。有人主张,未来佛的概念印度原来已有,不需要外来的影响[48]。原来已有,与后来接受伊朗影响,并不矛盾。在原有的基础上再接受外来影响;这种例子,文化交流史上屡见不鲜,认为原来已有,就不再需要外来影响,这种看法是错误的。

我们讲伊朗对印度的影响,实际上 Mithraism 思想所代表的决不限于伊朗,而是更广阔的地域和更久长的历史发展。这要从公元前一千纪的古代东方讲起。所谓古代东方包括西亚北非广大地区,小亚细亚、美索布达米亚、埃及等都包括在里面。那时候,在这一带流行着一种未来救世主的信仰。耶稣教的弥赛亚(Messia)是其中最有代表性的。弥赛亚信仰(Messianism)《旧约》中已有。在这里,弥赛亚指的是真实的国王。到了约际期间(intertestamental period),弥赛亚成了未来的国王,他的任务是恢复以色列王国,拯救黎民百姓。这种信仰在埃及、美索布达米亚等地都有。后来发展成为犹太弥赛亚信仰和伊斯兰弥赛亚信仰。伊斯兰教有类似耶稣复活的想法。这种信仰产生的根源是非常清楚的,它源于被压迫的民族,这些人渴望自由与幸福。

伊朗的 Mithra 信仰(Mithraism)同这种信仰有千丝万缕的关

系。Mithra 信仰虽然源于伊朗,却发展壮大于罗马帝国。Mithra 本是伊朗古代的神,这我在上面已经谈到过。他与 Ahura Mazdā 和 Anāhitā 并称三大神。对他的信仰后来传出了伊朗,传到了罗马帝国。在这里,他成了一个秘密会道门的最高神灵。原来在公元前一千纪,伊朗(波斯)侨民聚居在小亚细亚一带地方,其中有波斯僧侣 Magi。在这些人的参与下,这种信仰与本地的宗教杂糅起来,就形成了这一种新的信仰。形成时期约为公元前 6—4 世纪的亚契米尼德时期。其中也杂有美索布达米亚的宗教成分。Mithra 与苏美尔(Sumerian)太阳神 Shamash (Utu)糅合起来。我在上面已经说过,Mithra 本来就有光明神的一面。这两个神碰在一起,可以说是一拍即合。但是,在另一方面,他又有救世神的含义。光明之神与救世之神怎样能合在一起呢? 只要我们理解为以光明来救世,像太阳那样,则二者的结合就是很自然的了。兴起于差不多同时的——公元前 6—4 世纪亚契米尼德时期——祆教(拜火教,Zoroasterianism)同伊朗古代其他宗教一样,宣扬光明与黑暗的斗争,光明战胜黑暗。以后的摩尼教的基本教义二宗,指的也是光明与黑暗。这是古代伊朗宗教的一个共同点。此外,祆教的基本教义之一,是主张有一个未来的救世主,这个救世主的名字是 Saoshyant。摩尼自己就是一个 Saoshyant。这种学说与我在上面提到的流行于古代东方的救世主信仰,一脉相承,与耶稣教的弥赛亚和印度佛教的弥勒也呼吸相通。

关于印度的弥勒与伊朗有某些联系,过去的学者也有的注意到了。比如 H. Kern[49]就是其中之一。他在英译《妙法莲花经》的注中说:“(阿逸多 Ajita)即‘不可战胜的’,invictus。Maitreya Ajita 与 Mithras Invictus 之间明显的联系并不证明,佛教徒从波斯人那里借来了这个形像;如果我们考虑到印度与伊朗神话的密切关系,这种偶合是完全可以理解的。Maitreya 并不同 Mitra 紧密等同,

而是可以说是一个较晚的翻版；他是未来的救世主。”他这个意见是正确的。一百年以来，许多学者继承和发展了他这个看法。[50]我们今天掌握的材料比 H. Kern 要丰富得多，论证当然会更有说服力，这是不言自明的。

有一个问题我想在这里提出来：为什么阿逸多这个同伊朗影响有如蛛丝马迹的形像偏偏出现在《妙法莲花经》里呢？几十年前，我曾在一篇文章[51]中，根据 - aṃ > - u 的音变现象推测《妙法莲花经》与印度西北部有某种联系。遭到个别国外学者的反对，但是他们谁也拿不出比较像样的、有点说服力的证据来。我只好至今仍然坚持旧说。阿逸多出现在《妙法莲花经》中，似颇能为我的看法张目。现在先在这里提一下，以后当继续探讨。

在《妙法莲花经》中，还有一种现象似与此有关，也颇为值得注意，我在这里提一提。这里有大量的显然是杜撰的佛和菩萨的名号——我顺便说一句，这是大乘佛经的一个特点——，其中颇有一些与光明或者太阳有关，我举几个例子：

日月灯明如来（Candrasūryapradīpa）(大)9，3c；

妙光菩萨（Varaprabha）(大)9，4a；

燃灯佛（Dīpaṃkara）(大)9，4b；

华光如来（Padmaprabha）(大)9，11b；

阿弥陀佛（Amitābha）(大)9，25c；《一切经音义》16：“唐言无量光也”。(大)54，405b[52]；

宝明（Ratnāvabhāsa）(大)9，28a[53]；

普明如来（Samantaprabhāsa）(大)9，28b；

具足千万光相如来（Raśmiśatasahasra aripūrṇadhvaja）(大)9，36b。

例子就举这样多。大家都知道，崇拜光明，崇拜火，是伊朗古代宗教的最引人瞩目的特点。《妙法莲花经》中出现了这样多与日、月、

光明等有联系的佛菩萨名号,是否也与伊朗影响有关联呢? 十分肯定的论证我还拿不出来,至少这可能是有的。现在写在这里,以俟博雅君子之评断。

Dāni[54]指出,"贵霜时代,太阳神的新概念传入印度,很可能与 Mithra 的概念联系在一起了。"他引用 John M. Rosenfield[55]的说法,把贵霜和笈多时期发展起来的太阳神的新概念归纳为以下几项:这个太阳神变成了解脱的动力和目标;他是宇宙的创造者、保卫者和破坏者(羡林案:这样他就把印度教三个大神的功能集于一身);他是唯一的能够被看到的,是活力的来源;他能够无量次地作神的显现,而且已化身为佛陀。Rosenfield 还指出,释迦牟尼初出家入苦行林时,根据马鸣的 Buddhacarita 的叙述,林中苦行者想到他系出甘蔗日种王族,他的来临宛如初升的朝阳,并呼之为"太阳之子"(Sūryaputra)。汉译《佛所行赞》[56]入苦行林品:

随鹿诸梵志,
端视亦复然。
甘蔗灯重明,
犹如初日光。
……
为日月天子,
而来下此耶?

这些情况,Dāni 和 Rosenfield 都认为是受了伊朗的影响。这样一来,《妙法莲花经》中出现那样多的与日、月、光明有联系的佛菩萨名号,也就不足为怪了。

Har Dayal[57]发表了几乎完全相同的意见。他说,古代波斯宗教拜火教(Zoroasterianism)可能促进了印度菩萨说的兴起。拜火

教通过太阳崇拜直接影响了佛教的发展。它是在公元前3世纪传入印度的。巴利文《长部》和其他一些经典中讲到太阳崇拜,它在Ādiccupathāna-Jātaka中遭到嘲弄。大乘佛教的许多最熟悉的名字暗示出太阳崇拜,比如Amitābha(无量光)、Vairocana(光辉者)、Dīpaṃkara(燃灯)。乔答摩佛陀本人被称为Ādityabandhu(太阳的族人)。印度文学中讲到Magas(Magi)是印度西北部太阳神庙中的僧侣。他们很可能在拜火教和印度本地礼拜太阳仪节的基础上,组成了一个崇拜太阳的教派。太阳神话深入佛教的各个方面,许多菩萨被赋予太阳的特征。Har Dayal这些意见值得注意,可以同Rosenfield的看法加以对比。我在这里顺便讲一下,Heinrich Kern在他的早期著作《佛教和他在印度的历史》[58]中把释迦牟尼看成是太阳的化身,进行论证。我觉得,很多地方是牵强附会的。在以后的著作中他自己也似乎放弃了这种看法。但这并不等于说,释迦牟尼与太阳崇拜毫无关系。

还有一个问题,我想在这里顺便提一下。这就是大迦叶(Mahākāśyapa)与弥勒佛的关系的问题。弥勒下凡成佛以后,率领大批徒众到摩揭陀国鸡足山去找大迦叶。在这里,说法有点分歧:一说,大迦叶还活着;一说,他已经死去,只留下全身骨锁。不管怎样,大迦叶在山中已经住了无法计算的年代。这个传说在佛教文献中广为流传。上面1中,我引了一些《弥勒会见记》或《弥勒授记经》的巴利文和梵文的异本,其中(5)Divyāvadāna和(6)《根本说一切有部毗奈耶药事》就有这个传说。我在下面再举几个例子:

西晋安法钦译:《阿育王传》卷四《摩诃迦叶涅槃因缘》㊅50,114a-116b;

宋志磐:《佛祖统纪》,卷五㊅49,170bc;

元念常:《佛祖历代通载》,卷三㊅49,496c-497a;

明觉岸:《释氏稽古略》,卷一㊅49,752bc。中国高僧的游记中

也有这个传说,比如,晋法显的《法显传》、唐玄奘的《大唐西域记》,卷九,摩揭陀国鸡足山,等等。

为什么在释迦牟尼众多的弟子中单单大迦叶会同弥勒有联系呢?从佛教历史和佛教教义方面来看,这个问题是并不容易解答的。我自己曾百思不得其解。原来在很多年以前已经有人提出了解答的意见,只是我最近才注意到。这就是 Spiegel 在 Awesta-Übersetzung, I. p. 37[59] 中提出的意见。Spiegel 认为,Kāśyapa(迦叶)等于 Keresaspa,后者是伊朗古代神话中的一位英雄,他帮助伊朗神话中的未来救世主 Saośyant 对抗黑暗王国。Saośyant 我在上面已经谈过,他的地位很像印度的弥勒。Abegg 在前引书,页 242,注 7,反对 Spiegel 的学说。这并不奇怪,因为 Abegg 整个否认伊朗的影响。但是,我个人认为,Spiegel 的看法,虽然还无法证明其切实可靠性,但不失为一个持之有故的解决办法,我们要认真对待。

我在上面拉拉杂杂地谈了许多问题。我觉得,Maitreya 与伊朗有密切的关系,这一点必须肯定。伊朗背后还有辽阔的古代东方世界。Maitreya 之所以成为未来佛,也就是未来的救世主,有印度本国的根源,又有国外的根源,是当时流行于古代东方的弥赛亚信仰的一个部分。

5 Maitreya 与 Metrak

Maitreya 与 Metrak 的问题,表面上看起来很简单。过去研究这个问题的学者也都把它当做一个简单问题来对待。比如,von Gabain 在 von Gabain Ⅱ. p. 20 说,中亚文化影响了新生的弥勒概念的发展,因为汉译名"弥勒"不是来自梵文,而是来自于阗塞语 mittra,吐火罗语 metrak,因此日本语就有了 miroku 这个词儿。看来 von Gabain 是把这个问题过份简单化了。实际上,这是一个相

当复杂的问题。它至少包括下列三个问题。

(1)Metrak 是从 Maitreya 直接接变过来的吗?

(2)Metrak 是独立发展成的吗?

(3)为什么中国汉译佛典中最早出现的是"弥勒",而不是"梅呾利耶"呢?

我在下面分别谈一谈。

(1)Metrak 是从 Maitreya 直接变过来的吗?

一方面是梵文 Maitreya 和巴利文 Metteya,另一方面是吐火罗文 Metrak,二者都有"未来佛"的意思,其间必有联系,这是毫无疑问的。这三个字都与梵文 maitrī 有关,这也是可以肯定的。但是,从形式上来看,吐火罗文又与梵文和巴利文有所不同。应该怎样来解释这个现象呢?从印度佛教史的角度来看,巴利文和梵文出现在前,吐火罗文在后。最顺理成章的解释似乎就应该是,后者出于前者。

确实有学者这样做了,其中之一就是 Franz Bernhard。他在一篇文章:《犍陀罗语和佛教在中亚的传布》[60]中讲到,犍陀罗语在佛教向中亚和中国的传播中起过很大的作用。这意见无疑是非常正确的。犍陀罗语是古代印度西北部的方言。在中国新疆发现的《法句经》就是用这种语言写成的。从地理条件来看,犍陀罗语在佛教向中亚传播中起关键性的媒介作用,这是很自然的。

在这篇文章中,Bernhard 顺便讲到 Metrak 与"弥勒"的问题。他引用了 von Gabain 的意见,用吐火罗语来解释汉译"弥勒"的来源。但是,他认为,"这种想法并不能解决这个问题,只不过把它推移而已,因为在吐火罗语中由 y 到 k 的音变是十分陌生的。"他建议,用犍陀罗语来代替吐火罗语。犍陀罗语有成双成对的词尾,比如:

-aya -aǵa

-eya -eǵa

ǵ 是浊摩擦音。在犍陀罗语中常常碰到。在这里可以看到这样的形式：metraya/metreya：metraǵa，有时候丢掉词尾辅音，变成了 metrae/metre。从这些形式中，不但可以推导出东吐火罗文 metrak 和汉文“弥勒”的来源，而且还可以直接或间接地推导出于阗塞语、安息语、回鹘语、蒙古语、卡尔美克（Kalmyk）和满州语有关形式的来源。

在西吐火罗文（龟兹文）中有两种不同的形式：Maitreye 和 Maitrāk。Bernhard 认为，这不但表示出成对的词尾，也表示出两个语言借用的不同的阶段。

在这里，Bernhard 又引用了我在几十年前写的一篇文章：《浮屠与佛》[61]。我这篇文章的主要论点是，“佛陀”的来源是 Buddha，而“佛”字最早的来源却不是梵文，而是吐火罗文。“佛”字不像一般人想像的那样是“佛陀”的缩短，而“佛陀”却可以说是“佛”字的引申。Bernhard 承认，“佛”字不是来自 Buddha。他构拟出一个所谓古吐火罗文 * but，说是“佛”字音译的来源。他最后说，即使“弥勒”不能证明吐火罗文的中介作用，“佛”字也能证明。

我们再回头来看-eǵa 的问题。ǵ 是浊音，而 k 却是清音。即使承认吐火罗文不用浊摩擦音收尾，但 ǵ 变为 k 在音变规律方面也决非一帆风顺的，还需要进一步探讨与思考。

如果从-eya 和-eka 的关系上来作文章，我们还可以想另外的办法。在印度古代方言中，ya 和 ka 互转的例子可以举出不少来。Pischel[62]指出 Amg. daga = udaka = udaẏa，posahiẏa = upavasathika 等等；还有 tumbavīṇiẏa = tumbhavīṇaka 等等。Lüders[63]列举了一些-ika 代替-iya 的例子，比如 ekavāciya 和 ekavācika；rathiyā 和 rathikā；ghātikā 和 ghātiyā；jāgariyā 和 jāgarikā 等等。K. R. Nor-

man[64]指出,在阿育王碑铭的基础俗语(Upkt)中,有-k-/-g->-y-的现象,也有-y-变为-k-的现象,比如 janī 的多数体格 janiyo 在个别碑铭中变为 janiko。

就算是犍陀罗语吧,这里面也可以找到 y k 互转的现象。John Brough[65] 指出,-y-可以变为-k-。他还指出 mṛga > muya, kāka>kaya 等,这是 g k 变为 y,也有反转过来的 y 变为 k,比如 udaya>udaka 等等。在一条注[66]中,他谈到了 Maitreya 变为 Metrak[67]的问题,他举出焉耆语(吐火罗语 A 或东吐火罗语)Metrak,龟兹语(吐火罗语 B 或西吐火罗语)Maitrāk,粟特语 M'ytr'k。他指出与粟特语这个形式并行的还有 mytr'y,这形式含糊不清。参阅:Gershevitch, Grammar of Manichean Sogdian, §960。他指出,汉文"弥勒"可能来自 * metraka。"这些形式可能纯粹是机械转写的书面借用语;但是,那自然也是可能的,甚至在犍陀罗语内部,书面形式可能有随之而来的读作 k 的诱导读法,如果只是作为一种为文化水平不高的和尚们所采用的朗读经文时的朗读风格。"话说得十分晦涩难解,含义还是清楚的。Brough 详细论证了 y 与 k 的微妙复杂的关系。这里意思是说,和尚们有时会被引诱着把 y 读为 k。总之,对 Metrak 这同一个字,Brough(在前)的解释,同 Bernhard 完全不一样。

上面谈到的这一些意见,不管表面上看起来多么不同,但都主张,Metrak 是 Maitreya 直接变过来的。关于犍陀罗语在佛教向中亚和中国传播中所起的重要作用,在 Bernhard 之前 Brough 已经注意到了。他说,很多早期汉译佛教术语的原文是犍陀罗语。[68] 但这并不等于说,"弥勒"这个词儿也一定来自犍陀罗语。尽管 Brough 和 Bernhard 的看法能持之有故,言之成理,仍然有另外的可能是更合理的解决办法。

(2)Metrak 是独立发展成的吗?

所谓“独立发展”,是指不通过犍陀罗语或其他任何语言的媒介,在吐火罗语内部,根据构词规律而形成的。

事实上,Sieg, Siegling 和 Schulze 在 Gr.[69]中已有专章讨论与此有关的问题。词尾-ik 有下列诸作用:

a　把抽象名词变为具有这个名词所表示的特性的人,一个什么“者”。比如 kākmart,意思是“威严”,加上-ik,成为 kākmärtik (B kamartike),意思就成为“具有威严的人”,或“威严者”;kāruṃ,意思是“慈悲”,kārunik(参阅梵文 kārunika)意思是“慈悲者”;kritāṃ(含义还没有弄清楚),加上-ik,变为 kritānik,意思是“作 kritāṃ 者”; spaktāṃ (A 与 B 相同),意思是“服务”, spaktānik (B spaktanīke)意思是“服务的人”、“供养者”。

b　把形容词名词化。比如 A āṣāṃ, B aṣāṃ,意思是“可尊敬的”,加上-ik,变为 āṣānik,意思是“阿罗汉”。

c　在外来借词中,情况比较复杂。梵文 niraya + pāla(ka)在吐火罗文中变为 ñarepālik“地狱守卫者”;梵文 piṇḍapāta 在吐火罗文中变为 piṃnwatik,汉译的“分卫”即从此出。-ik 在这里的作用不清楚。梵文 ṛṣi“仙人”,在吐火罗文中变为 riṣak (B rṣāke)。

“居士”,梵文 gṛhin, gṛhastha,吐火罗文 kātäk (B kattāke),不是来自梵文,而很可能是来自伊朗语言:Awesta kad,意思是“房子”,新波斯语 kat-x-udā,意思是“居士”。这里也是词尾(ä)k 起了作用,kātäk 指“住在家里的人”。

关于 Metrak,三位作者只说,Maitreya 经常作 Metrak,没有作什么说明。在 B 是 Maitrāk,也有 Maitreye 这个形式。在注中,作者指出,Andreas 通知他们,Metrak 这个形式也见于吐鲁番中古波斯文残卷中。我不揣冒昧,想在这里给 Metrak, Maitrāk 这个形式

作一个新的解释。我认为,这个形式与梵文 Maitreya 无关,而是直接来自梵文 Maitrī。Maitrī 的意思是"慈爱",加上词尾-k,成为 Metrak, Maitrāk,意思是"慈爱者"。汉文最早的意译"慈氏"就是从这里来的。我看,这个解释是有根有据,合情合理的。因此,我认为 Metrak 是独立发展成的,不必绕一个弯子硬把它同 Maitreya 挂上钩。[70]

(3)为什么中国汉译佛典中最早出现的是"弥勒",而不是"梅呾利耶"呢?

Maitreya 和 Metrak 的关系弄清楚以后,下一步就要弄清楚这两个字的汉译在汉译佛典中出现的情况。这对研究佛教从印度向中亚和中国的传播以及中国佛教史都有相当重要的意义。

Maitreya 和 Metrak 在汉译中有三种不同的情况:

a 音译"弥勒",来自 Metrak;

b 音译"梅呾利耶"等,来自 Maitreya;

c 意译"慈氏"。

在下面分别加以论述。

a "弥勒"

在汉译大藏经中,"弥勒"出现的次数成百上千,不可能,也没有必要一一列举。对我的探讨有意义的是:最早出现于何时?何经?何人所译?我所谓"最早"是指后汉、三国时期,两晋、南北朝以后历隋、唐以迄宋明出现的一概不录,这对我要探讨的问题没有用处。我在下面按照《大正新修大藏经》排列顺序,把最早出现的"弥勒"辑录一下:

吴康僧会译《六度集经》,卷一:"彼国王者弥勒是。"㊅3,3b;

失译人名在后汉录《大方便佛报恩经》,卷一:"弥勒菩萨"。㊅

3,124b;

吴支谦译《佛说月明菩萨经》:"尔时智力王者,今弥勒菩萨是。"(大)3,411c;

后汉康孟详译《佛说兴起行经》,卷下:"尔时病比丘弥勒者,则今弥勒菩萨是。"(大)4,172b;

吴支谦译《撰集百缘经》,卷十:"我及弥勒俱为菩萨。"(大)4,253c;

后汉支娄迦谶译《杂譬喻经》:"欲睹弥勒佛时三会二百八十亿人得真人时。"(大)4,499b;

吴康僧会译《旧杂譬喻经》卷上:"弥勒作佛时,当得应真度脱。"(大)4,512b;

后汉支娄迦谶译《道行般若经》,卷一:"弥勒菩萨。"(大)8,425c;

同上书,卷三:"弥勒菩萨。"(大)8,438a;

同上书,卷五:"弥勒菩萨。"(大)8,451b;

吴支谦译《大明度经》,卷四:"弥勒闿士。"(大)8,496c;

吴支谦译《佛说八吉祥神咒经》:"菩萨千人皆弥勒等。"(大)14,72b;

同上书:"弥勒菩萨。"(大)14,73a;

吴支谦译《佛说维摩诘经》,卷上:"于是佛告弥勒菩萨。"(大)14,523c;

后汉安世高译《佛说长者子制经》:"我持慈心皆付弥勒佛。"(大)14,801b;

后汉支娄迦谶译《佛说伅真陀罗所问如来三昧经》卷上:"复有菩萨,名曰弥勒。"(大)15,349a;

同上书,卷下:"佛语弥勒。"(大)15,367a。

以上是后汉、三国时期汉译佛典中"弥勒"出现的基本情况。这一段时间并不长,但是译者数目不算很少,所从来的地方也不算

很少。译者计有康僧会、支谦、康孟详、支娄迦谶、安世高等人。来的地方计有月氏、康居、安息等地。但是他们使用"弥勒"一词则是一致的,这值得我们重视。来自 Metrak 的音译"弥勒"是后汉、三国时期习见的表示未来佛的词儿。

b 梅咀利耶等

这是梵文 Maitreya 的音译,与 Metrak 无关。在汉文佛典中出现的情况如下:

唐玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》,卷一百七十七:"二名梅怛俪药。"㊅27,890b;

唐玄奘译《阿毗达磨顺正理论》,卷四十四:"一名梅怛俪(丽)药。"㊅29,591c;

唐窥基撰《妙法莲华经玄赞》,卷第十末:"梵云梅怛利末那故。"㊅34,849c;

新罗憬兴撰《三弥勒经疏》:"今正梵音云梅怛利耶。"㊅38,305b;

唐窥基撰《说无垢称经疏》,卷第三末:"梵云梅呾利耶,此云慈。"㊅38,1048b;

同上书,卷第四末:"梵云梅呾利耶,翻为慈氏。古云弥帝丽,或云弥勒,皆讹略也。"㊅38,1057b;

唐义净译,慧沼撰《金光明最胜王经疏》,卷第一:"慈氏,梵音梅呾丽曳,此云慈氏。或云那,即慈姓中生,或本性行慈。或云曳尼,即女声中。"㊅39,188b;

宋子璿集《首楞严义疏注经》,卷第五之二:"具云梅怛利曳那,此云慈氏。"㊅39,902a;

唐普光述《俱舍论记》,卷第十八:"二名梅怛俪药,夹注:梅怛,此云慈;俪药,此云氏。菩萨在慈姓中生,从姓立名,故名慈

氏。旧云弥勒，讹也。”㊅41，282b；

唐法宝撰《俱舍论疏》，卷第十八：“二名梅怛俪药。”㊅41，682a；

唐窥基撰《成唯识论述记》，卷第四末：“梵言梅咀利耶，此翻言慈氏。梅咀罗曳尼，此声转之异。婆罗门十八姓中，慈为一姓。氏谓氏族，曾当皆生此种姓家。故以为号。”㊅43，352b；

唐道世撰《法苑珠林》，卷二十九：“又大寺中有刻木梅怛丽耶旧云弥勒菩萨像。”㊅53，498b；

唐慧琳撰《一切经音义》，卷十四：“弥帝隶，梵语，古云弥勒，皆讹略不正也。正梵音云每怛哩，唐言慈氏，菩萨名。”㊅54，394c；

唐慧琳撰《一切经音义》，卷第二十七：“弥勒，梅怛利曳，此云慈氏，慈为本姓，或以心行为姓也。”㊅54，482c；

宋法云编《翻译名义集》卷第二：“弥勒，《西域记》云梅怛丽耶，唐云慈氏，即姓也。旧曰弥勒，讹也。什曰：‘姓也。阿逸多，字也。南天竺婆罗门子。’《净名疏》云：‘有言从姓立名。今谓非姓，恐是名也。何者？弥勒此翻慈氏。过去为王，名昙摩流支，慈育国人。自尔至今，常名慈氏。始何逸多，此云无能胜。有言阿逸多是名。既不亲见正文，未可定执。观《下生经》云，时修梵摩，即与子立字，名曰弥勒。’”㊅54，1058b。

看了上面这一些例子，我认为，我们可以看出下列的情况：

(a)Maitreya 的音译梅咀利耶等出现得都相当晚，一直到唐代才出现。

(b)这些音译多出现于注疏和词书中，出现于译经中者极少。

(c)音译使用的汉字大体相同,但也间有分歧。玄奘本人也有矛盾。在上面列举的两个例子中,他使用"梅怛俪药",但是在《大唐西域记》,卷七中,他却译为"梅呾丽耶"。

(d)中国和尚的一些解释有点莫名其妙。比如"梅怛,此云慈;俪药,此云氏。"梵文 Maitreya 决不能分割为 Mait 和 reya 两个部分。又如"梅呾利曳那",梵文中没有 Maitreyaṇa 这样的字。"或云那,即慈姓中生",梵文应作 Maitreyaja,ja 的意思是"生"。"那"(na)没有"生"的意思。

(e)对弥勒与阿逸多的关系,没搞清楚。

(f)这里讲"弥勒,讹略也"。《大唐西域记》也有类似的话。这说明,中国和尚,包括玄奘大师在内,早已不了解"弥勒"的来源了。

c 慈氏

在汉译佛典中,"慈氏"一词出现的次数同"弥勒"差不多,可能略少一点,总之数量是极为可观的。我在下面略举几个例子。我把重点放在最早的后汉、三国时代,其用意与对"弥勒"的处理相同。后汉、三国以后,每个朝代的译经中都大量出现,与"弥勒"并行,例子就不举了。

吴支谦译《大明度经》:"尔时慈氏闿士语善业:有闿士大士代欢喜最尊分德法。"㊅8,486a。

在这里,我想把本段文和同经异译本的译文对比一下:

后汉支娄迦谶译《道行般若经·摩诃般若波罗蜜沤恕拘舍罗劝助品》第四:"尔时弥勒菩萨谓须菩提:若有菩萨摩诃萨劝助为福。"㊅8,438a;

苻秦昙摩蜱共竺佛念译《摩诃般若钞经》,卷三《善权品》第四:"尔时弥勒菩萨谓须菩提:若有菩萨摩诃萨劝助为福。"㊅8,519c。

同一个词“慈氏闿士”、“闿士大士”，后两个本子都译为“弥勒菩萨”、“菩萨摩诃萨”，前者是意译，后者是音译。“闿士”一词在支谦译本中多次出现。“闿士”，在其他经中也作“开士”，甚至有作“阐士”者。[71]

接着举例子；

吴支谦译同上书：“慈氏闿士作无上正真平等觉时。”㊅8，489a；

同上书：“若于兜术天上从慈氏闿士问慧。”㊅8，492c；

后汉安玄译《法镜经》：“便使慈氏开士及一切行开士听。”㊅11，22b；

曹魏康僧铠译《佛说无量寿经》，卷上：“慈氏菩萨。”㊅12，265c；

同上书，卷下：“慈氏菩萨”。㊅12，298a。

我在这里想指出来：在同书、卷、页 bc，“慈氏菩萨”一变而为“弥勒”。

吴支谦译《佛说无量门微密持经》：“慈氏菩萨。”㊅19，680b。

我在这里想指出，此经有几个异译本。同一个字，有的同支谦一样，译为“慈氏菩萨”，有的则译为“弥勒菩萨”。我只举两个例子：

东晋佛陀跋陀罗译《佛说出生无量门持经》：“弥勒菩萨”。㊅19，682b；

刘宋求那跋陀罗译《阿难陀目佉尼呵离陀经》：“慈氏菩萨。”㊅19，685a。

其余的例子不举了。

“慈氏”一词在后汉、三国时期汉译佛典中出现的情况大体如上。

从“弥勒”、“梅咀利耶”和“慈氏”三个词儿出现的情况中，我们可以看到：

(a)“弥勒”与“慈氏”同时出现于最早时期——后汉、三国时期。“梅咀利耶”等出现较晚。

(b)在最早的时期,同一译者,甚至在同一部佛经中,随意使用“弥勒”或“慈氏”。译者对于音译和意译无所轩轾。

(c)从后汉、三国以后,直至明代,“弥勒”和“慈氏”并行不悖。

我在本节的标题中提出了一个问题:为什么中国汉译佛典中最早出现的是“弥勒”,而不是“梅咀利耶”呢?现在,在举出这样多的例子以后,我可以确切地来答复了。最早的汉译佛典的原本不是梵文或巴利文,其中可能有少数的犍陀罗文,而主要是中亚古代语言(包括新疆),吐火罗文恐怕最有可能。我在以前的一篇文章中[72]说过:“这事实告诉我们,在中印文化交流的初期,我们两国不完全是直接来往,使用吐火罗语的这个部族曾在中间起过桥梁作用。”我当时分析了两个词儿:“恒(河)和须弥(山)。现在又多了一个“弥勒”。我设想,在最早的时期,译者眼前的字是 Metrak,而不是 Maitreya。他们也能清醒地理解这个字的含义,它与 Maitri 有关,意思是“慈爱”,加上词尾-ak,就成为“慈爱者”,他们译之为“慈氏”。事情是如此地明显。[73]

最后,我还想谈一个问题:为什么 Metrak 音译为“弥勒”? 过去学者们大概认为这不成问题,所以几乎没有人讨论过这个问题。但是,倘若加以推敲,不能说全无问题。rak 音译为“勒”,完全正确,“勒”是以-k 收尾的入声字。但是,“弥”却并非以-t 收尾的入声字,以“弥”对 Met 就显得不妥。

H. W. Bailey[74]提出了一个解释。他用 tr>dr>l 这个公式来解释 Metrak 中的-tr-变成-l-的现象。他举出了几个例子,比如梵文 trāyastriṃśa,音译为“忉利;梵文 kṣudra > kṣulla > culla;梵文 kṣatriya,音译为“刹利”,等等。我认为,Bailey 的说法能自圆其说,至少也可以聊备一格。

6 弥勒信仰在印度的萌芽和发展

弥勒信仰牵涉到全部印度佛教史,小乘有弥勒,大乘也有弥勒,金刚乘仍然有弥勒。所以要谈它在印度的萌芽和发展,必须同整个佛教的发展联系起来。

我先从印度早期佛教对佛的想法谈起。佛教很早就有多数佛的想法[75]。佛徒认为,并不是仅有释迦牟尼一个佛,他不过是在无数劫波中降生人间的一系列佛陀之一。巴利文佛典中已有这种想法。有的经中说,在目前我们所处的这个劫波中,已经有四个佛转过法轮,他们是拘留孙佛(Krakucchanda)、拘那含牟尼(Kanakamuni)、迦叶佛(Kāśyapa)和释迦牟尼(Śākyamuni),还有一个将来要来的,这就是弥勒,可见已经有了未来佛的想法。佛教徒最常讲的是七佛,以后又讲二十四佛,佛的数目越来越增多,到了大乘,数目已经是无边无际,"多如恒河沙数"了。这是后话,暂且不谈。

这种多数佛的想法,不但表现在佛典中,也表现艺术上。公元前约3—2世纪的Bhārhut窣堵波的浮雕上,Sāñchi大塔周围石栏杆上的浮雕上,都有许多株不同的菩提树。当时还没有佛像,一棵菩提树就象征一个佛;许多棵菩提树就是许多佛的象征。

专门谈未来佛弥勒,这个巴利文词儿Metteya的出现,在印度是相当早的。我在上面1中已经谈过这个问题。它首先见于Suttanipāta中。这一部经典的确切年代现在还说不出,反正是巴利藏中最早的经典之一,这是大家都承认的。这里面的Tissametteya还没有未来佛的含义,他只不过是波婆梨婆罗门的弟子,与Ajita等并列。后来Metteya和Ajita等都出现在《弥勒会见记剧本》中,情节与Suttanipāta相同,都是波婆梨的弟子,不过此时他已是未来佛了。

从Suttanipāta到巴利文《长部》(Dīghanikāya),中间有多长时

间,目前也无法确说,可能有一二百年吧。在属于小乘范畴的 Dīghanikaya 中, Metteya 已经明确地有了未来佛的含义,与 Suttanipāta 迥乎不同了。

随着佛教的发展,弥勒概念也在不停地发展着。小乘向大乘过渡,是印度佛教史上的一场重大变化,而弥勒信仰也正是在这个时候起了变化。Rosenfield[76]说:“对于这个神灵(指弥勒)的礼拜(worship),在小乘和大乘圈子里都繁荣,对他狂热的崇拜(cult)是两乘之间的一个重要的过渡步骤。”换句话说,小乘只礼拜弥勒,而大乘则狂热地崇拜,这是两乘之间的一个重要区别。为什么出现这个现象呢?我认为,在这里对大乘的发展必须多说上几句话。

大乘的起源是一个长期的过程。我把大乘的发展分为两个阶段:原始大乘(Primitive Mahāyāna)和古典大乘(Classical Mahāyāna)。两个阶段相距可能有二三百年,原始大乘在前。其特点可以极其简略地归结为三点:使用语言——混合梵文;经典作者——无名无姓;教义内容——在小乘中逐渐孕育,量变到质变。古典大乘的特点是:使用语言——梵文;经典作者一般有名有姓;教义内容——不同程度地成熟的崭新的大乘思想。

原始大乘萌芽于公元前三、二世纪。这种萌芽有内部原因,也有外部原因,在印度内部,此时统一的大帝国——孔雀王朝已经瓦解,又回到“合久必分”的阶段上。国内小国林立,互相征伐。北方又成为外族入侵的牺牲品。希腊人、塞种人、贵霜人,依次入侵。这在印度历史上又成为一个大变动大震荡的时期。[77]在意识形态领域内,过去的宗教,不管是婆罗门教,[78]还是佛教,都已经不能满足人们的宗教需要。人们感觉到有必要找一个个人的上帝或者天老爷(personal God),来加以崇奉。我曾再三强调,只有人间有了大帝国大皇帝,天上才能有一个一神的上帝或者天老爷。印度此时正具备这个条件。这样的上帝比非人格化的空洞的原理对有

宗教需要的老百姓来说要好一些。在这样的气氛中,婆罗门教预言末日来临,佛教昌言大法沦亡。人心惶惶,朝不虑夕,人们需要一个救世主。

在佛教内部,变化也在酝酿中。小乘的部派对此也做出了贡献。说一切有部逐渐神化释迦牟尼,给他捏造了许多神奇的故事,在他头上放上圣光。大众部则说,释迦牟尼的历史上实有的活动,只不过是虚假的存在而已。[79]E. Conze 对于这个问题有自己的见解。他认为,佛涅槃后一百年,佛教僧伽分裂成为两部分:一个是"唯理主义者"(rationalist),一个是"神秘的"(mystic)。神秘的这一翼三百年后发展成为大乘。[80]他又说:"在小乘内部,在大乘兴起几百年以前,大众部开始采取行动,由于这种行动,历史上的佛变得越来越不重要。他们认为,所有个人的、现世的、暂时的、历史的东西,都是在真佛之外的。佛本身是超验的,完全超出尘世的,没有任何不完全、不纯洁之处,他是全知的、全能的、无限的、永恒的,永远隐入出神状态中,永不分神或者沉睡。就这样,佛成为一个宗教信仰的理想崇拜对象。至于约在公元前 500 年降生在大地上的历史人物佛陀,他是超验的佛陀幻化出来的,是他送到世界上来教育居民的一个虚假的生物。一方面,大众部努力崇拜佛的非世俗性,同时又试图增加他对平民老百姓的有用性。"[81]Conze 的意思是说,类似大乘的这种思想是在小乘大众部内逐渐发展起来的。僧伽以外也有一些力量在促进向大乘思想的发展,这就是佛教居士。近代研究印度佛教史的学者把与居士有关的佛教经典文献,称之为"居士佛教"。[82]

印度以外,影响也纷至沓来。在北部,通过陆路,入侵的外族带来了希腊和伊朗的影响,特别是流行于古代东方的救世主思想,以及伊朗的 Mithraism,对大乘的兴起影响更大。这我在上面 4 "Maitreya 与伊朗的关系"这一节中已有详细的论证,兹不赘述。

在南方,通过海路,通过同地中海一带的交通,罗马帝国的影响也传了进来,促进了大乘的发展。

就这样,受到了印度内外,僧伽内外各种的影响,再加上印度人民在这大变动大震荡时期中心灵激动所引起的新的宗教需要,大乘不可避免地终于慢慢地萌芽、发展以至成熟了。要详细介绍大乘思想的各个方面,不是本文的任务。我在下面只把通过大小乘对比而归纳出来的大乘特点极其简要地加以介绍,这与我们要探讨的弥勒礼拜的发展有密切关联。

(1)无神论——一神论的形成

有人也许认为这是怪论:小乘既然是宗教,怎么还能是无神论呢? 人们有权利这样怀疑。但是,事实毕竟就是这样。释迦牟尼自己并不承认自己是神,连教主都不是。他遗言,他死后以法(教义)为师。僧侣不礼拜佛,修真养性,全靠自己努力,不假神力,不假外力。早期佛典中讲到一些婆罗门教的神,比如大梵天、天帝释之类,但毫无膜拜之意,不过把他们拉来当做佛祖的侍从而已。

随着我在上面讲到的那些情况的发生,有宗教需要的人们感到需要有神,而且需要一神,一个上帝、一个老天爷什么的。于是一神论就做为大乘佛教的一个特点,随着大乘教而出现了。

这不是佛教大乘所独有的。这是一个时代思潮,婆罗门教的Bhakti 也属于这个范畴。兴起于约公元前 200 年的这种思潮,对佛教大乘的萌芽也产生了影响。在婆罗门教中,人神关系此时与吠陀奥义书时代迥异,过去是通过祭祀求得福佑,现在要通过Bhakti 了。

(2)菩萨理想

小乘已有菩萨,比如那许多本生故事中,佛陀在无数的转生

中，不管是人是兽，他都是菩萨。大乘又把菩萨理想从而发扬光大。于是菩萨就取代了罗汉的地位，而树立了另外一个迥乎不同的典型。小乘的罗汉是自了汉，自己修行，积累功德，自己成佛作祖。辟支佛更是自了汉，他与罗汉不同之处只在，他不需要佛陀的指导，完全靠自己努力，获得正果后还秘而不宣。与这两种典型对立的菩萨则完全不同。他获得了涅槃成正等觉的资格以后，并不立即涅槃，而是留在世间，普渡众生，直至众生都得到救渡，他自己才涅槃。这是一个完全彻底地利他的典型，他充分体现了大乘精神。

大乘大肆宣扬菩萨。以《妙法莲华经》为例，这里面的佛有“无量百千万亿”，菩萨也有“无量百千万亿”。大乘佛教中几个最著名的菩萨都出现了：弥勒、观世音、文殊、阿閦婆等等。根据 Conze[83]的意见，菩萨为两种力量所支配：一是怜悯（compassion），一是智慧（wisdom）。前者指导他对众生的举动，后者标明他对真如的态度。在所有的菩萨中，弥勒在《法华经》中占有显著的地位。他的本质是“慈爱”，他为各部派所共同接受。

菩萨理想很可能受到外来的影响，也就是伊朗的影响。Basham[84]征引了 R. C. Zaehner 的意见，认为拜火教的 Amesha Spentas 可能是菩萨的原型。

至于 Conze[85]引用的梵本《法华经》中礼拜菩萨胜过礼拜佛的说法，汉译文中没有。[86]

(3)救世主思想

救世主问题我在上面 4“Maitreya 与伊朗的关系”中已经谈过，这里不再详细论述。小乘靠自力解脱，因此用不着什么救世主。大乘则是要靠救世主的。最典型的例子无过于《妙法莲华经》中的《观世音菩萨普门品》第二十五。在这里观世音菩萨是被当做

一个无所不能的救世主来大肆宣扬的。我举几段话:

> 若有无量百千万亿众生受诸苦恼,闻是观世音菩萨,一心称名,观世音菩萨即时观其音声,皆得解脱。若有持是观世音菩萨名者,设入大火,火不能烧,由是菩萨威神力故。若为大水所漂,称其名号,即得浅处。若有百千万亿众生,为求金、银、琉璃、车渠、马瑙、珊瑚、虎珀、真珠等宝,入于大海。假使黑风吹其船舫,飘堕罗刹鬼国,其中若有乃至一人称观世音菩萨名者,是诸人等皆得解脱罗刹之难。以是因缘名观世音……。[87]

下面越说越玄,什么灾难都不怕,只要念一声"观世音菩萨",都能逢凶化吉,奇妙无比。这样一个观世音菩萨后来就同 Tārā 和阿弥陀成了大乘的三大救世主。弥勒菩萨在这里扮演的也是一个救世主的角色。[88]

(4)引进女神

在《梨俱吠陀》中,男神垄断一切。有个别类似女神的神,根本没有地位。早期佛教不崇拜神,当然谈不到什么女神。大乘最主要的革新之一是引进女神。[89]有人认为,宗教可以分为两种类型:母系宗教和父系宗教。最初的佛教属于父系类型,大乘则一变而为母系宗教。最著名的女神 Tārā 上面已经谈过。连那个原来是抽象概念的般若波罗蜜多(Prajñāpāramitā),后来也变成了"佛的母亲"。公元后 400 年以后,随着大乘的发展,女神大量出现。连那个本来是男性的观世音菩萨,到了中国以后,不知怎么一来,也变成女神了。

上面讲了大乘的四个特点。但是特点决不止这四个,我还可

以举出四个来:(5)有了佛像;(6)功德可以转让;(7)居士佛教;(8)由自力到他力。如果愿意的话,特点还可以举下去。但是,我现在列举大乘特点的目的,并不是想就这个牵涉面极广的问题进行详尽的探讨,我只不过想借大乘的几个特点来阐明弥勒信仰的特点而已。因此,列举大乘特点到此为止。

仅从我在上面举出的八项特点中,我觉得,我们已经能够对佛教从小乘到大乘的发展理出一条线索来,甚至理出一条规律来。世界上有人有宗教需要,要满足这个需要,就会同生产——生产人和生产物质财富两个生产——发生矛盾。佛教从小乘到大乘的发展就是要,既能满足宗教需要,又能避免同生产发生矛盾。我认为,一切宗教发展的方向都是如此。因此,我就不揣冒昧,给佛教和其他宗教找出一条发展规律,这个规律是:用尽可能越来越小的努力或者劳动达到尽可能越来越大的宗教需要的满足。我在上面长篇大论阐释大乘佛教发展演变的情况,阐释的也就是这一条规律。我们现在谈弥勒信仰在印度的发展,也不能离开这一条规律。

我现在再来谈上面列举的大乘的八项特点与弥勒的关系。一眼就能够看出,弥勒与上列八项都有联系。在某种意义上,他是唯一的神;他在无数的菩萨中是一个特殊的菩萨;在小乘中他只是一个未来佛,通过弥勒 cult 他成了一个救世主;他有像;他通过自己的功德最终普渡众生,使众生皆大欢喜,来了一个最大的大团圆;他是他力的典型代表。总之,大乘特点几乎都体现在他身上。实际上,他就是这些特点的产物。

像弥勒这样一个神,在印度(在其他地方也一样)得到狂热的崇拜,成为一个 cult,是很自然的事情。我现在就在下面谈一谈印度弥勒崇拜的具体情况。

首先我想根据中国赴天竺求法的高僧们的巡礼求法的记录来谈。但是,这样的记录很多,无法一一参考。我现在只选两个有代

表性的高僧:一个是晋代的法显,一个是唐代的玄奘。法显在印度的时间为公元后402年至409年。玄奘在印度的时间为公元后628年至642年。[90]一在5世纪初,一在7世纪20年代至40年代,都是佛教在印度流行的时代。这时候的弥勒信仰是有典型意义的。

先谈法显。在《法显传》中,法显一入北天竺,走到陀历国,便看到弥勒菩萨的像:

> 众僧问法显:"佛法东过,其始可知耶?"显云:"访问彼土人,皆云古老相传,自立弥勒菩萨像后,便有天竺沙门赍经、律过此河者。像立在佛泥洹后三百许年,计于周氏平王时。由兹而言,大教宣流,始自此像。非夫弥勒大士继轨释迦,熟能令三宝宣通,边人识法。固知冥运之开,本非人事,则汉明之梦,有由而然矣。"

这里有两点值得注意。第一,印度土人认为,弥勒立像,佛教东传,好像是靠了弥勒的佑护,佛教才能东传。这当然是神话,可置而不论。但是,我在上面5中谈过,后汉时期,弥勒的名字已传入中国,印度土人的说法难道同这个历史事实有什么联系吗?第二,关于立像的时间,法显一方面说佛涅槃后约300年,另一方面又说,计在周平王时。这有极大的矛盾。按照现在大家的观点,佛涅槃后300年等于公元前2世纪,而周平王在位年代则是公元前770年至719年,两者相差600年。法显这个说法显然是不能成立的。

在《法显传》关于鸡足山那一段记载里,法显说:

> 大迦叶今在此山中,劈山下入,入处不容人,下入极远有旁孔,迦叶金身在此中住。

下面没有讲到弥勒。其实这个传说是与弥勒有联系的。迦叶之所以住此山中，就是为了等候弥勒下凡。我在上面4中已经谈过，兹不赘。

《法显传》还记载了师子国（今斯里兰卡）弥勒崇拜的情况。虽与印度无关，但是为了供参考起见，也附记于此。法显在此地听到天竺道人在高座上诵经，讲到佛钵，原在毗舍离，后来辗转到了揵陁卫、西月氏国、于阗国、屈茨国、汉地、师子国，回到中天竺，上兜术天弥勒菩萨处，又回到阎浮提，被龙王持入龙宫。至弥勒成道时，钵还分为四，复本频那山上。可见5世纪初，斯里兰卡有弥勒信仰，很可能还是印度和尚带过去的。

现在谈玄奘。我先根据《大唐西域记》原有的顺序把有关弥勒的资料条列如下：

卷三　北印度境　乌仗那国　达丽罗川：

> 达丽罗川中大伽蓝侧，有刻木慈氏菩萨像，金色晃煜，灵鉴潜通，高百余尺，末田底迦阿罗汉之所造也。罗汉以神通力，携引匠人升睹史多天，亲观妙相，三返之后，功乃毕焉。自有此像，法流东派。

这同上面讲到的法显看到的是一个像。相隔200年，巍然犹存，可见在这一段时间内，弥勒崇拜有增无已。

同卷　呾叉始罗国：

> 龙池东南行三十余里，入两山间，有窣堵波，无忧王之所建也，高百余尺。是释迦如来悬记，当来慈氏世尊出兴之时，自然有四大宝藏，即斯胜地，当其一所。

上面1(6)《根本说一切有部毗奈耶药事》提到四天王所献宝藏。

同卷 迦湿弥罗国:

于是世友即掷缕丸,空中诸天接缕丸而请曰:"方证佛果,次补慈氏,三界特尊,四生攸赖,如何于此欲证小果?"

卷五 中印度境 阿逾陀国:

二三贤哲每相谓曰:"凡修行业,愿觐慈氏,若先舍寿,得遂宿心,当相报语,以知所至。"

卷七 中印度境 婆罗痆斯国:

是时慈氏菩萨闻佛此说,从座起,白佛言:"愿我作彼慈氏世尊。"

同卷 战主国:

邻此复有慈氏菩萨像,形量虽小,威神嶷然,灵鉴潜通,奇迹间起。

卷八 中印度境 摩揭陀国 菩提树垣:

左则观自在菩萨像,右则慈氏菩萨像,白银铸成,高十余尺。

卷九　中印度境　摩揭陀国　鸡足山：

如来化缘斯毕，垂将涅槃，告迦叶波曰："……姨母所献金缕袈裟，慈氏成佛，留以传付。"

下面的故事与《法显传》同而较详，不再见引。

卷十　南印度境　案达罗国：

欲为善利，当广传说慈氏菩萨所制《瑜伽师地论》，导诱后学，为利甚大。

同卷　驮那羯磔迦国：

时历三岁，观自在菩萨乃现妙色身，论师曰："何所志乎？"对曰："愿留此身，待见慈氏。"

《大唐西域记》中讲到弥勒的地方，就这样多。玄奘两次用"灵鉴潜通"这样一句话，来形容弥勒的威神，可见弥勒信仰之深入人心。再从地域上来看，北印度、中印度和南印度都有弥勒信仰的纪念物，东印度和西印度虽然没有，但弥勒信仰在中世纪印度也可以说是影响广被了。《大慈恩寺三藏法师传》卷三[91]载：玄奘泛恒河，为群贼所执。贼素事突伽天神（Durgā），想杀玄奘，取肉血，祠天祈福：

法师乃专心睹史多宫，念慈氏菩萨，愿得生彼……于是礼十方佛，正念而坐，注心慈氏，无复异缘。于心想中若似登苏迷卢山，越一二三天，见睹史多宫慈氏菩萨处妙宝台，天众围

绕。此时身心欢喜,亦不知在坛,不忆有贼。同伴诸人发声号哭。须臾之间,黑风四起,折树飞沙,河流涌浪,船舫漂覆。贼徒大骇。

最后玄奘当然死不了,群贼皆被感化。这故事讲得活灵活现,有多大可靠性,我不敢说。但是它说明了玄奘在当时的印度土地上虔信弥勒,从而也证明了印度当时弥勒信仰之既深且广。玄奘毕生崇奉弥勒,是否与印度影响有关?[92]

我现在用另外一些材料,叙述一下印度在玄奘(7世纪前半)以后的弥勒信仰的情况。大家都同意,七八世纪是印度佛教史上的一个关键时期。此时,同法显时代比较起来,大乘逐渐挤掉小乘。[93]但是小乘总起来看力量仍比大乘大。[94]即使是这样,大乘在印度的发展已经达到顶端,它始终没有能够完全代替小乘。一直到今天,佛教世界仍然是两分天下,一半小乘,一半大乘。佛教发展的规律就是这样,将来也不会有什么改变了。

我们要探讨的弥勒问题,与大乘有密切的联系。对7世纪印度弥勒崇拜的情况专门介绍的著作不多。印度学者Lalmani Joshi[95]有比较详细的介绍。他介绍乌仗那国、菩提树垣、南印度、摩诃菩提寺[96]等地礼拜弥勒的情况。这些材料来源都是《大唐西域记》。上面已经谈过,这里不再赘述。我顺便说一句,中外学者都承认,没有法显、玄奘等中国高僧的记述,研究印度历史几成为不可能,这里又提供了一个证据。

与印度佛教第二阶段大乘发展的同时,第三阶段金刚乘(密宗)也已露出了端倪。到了大乘发展后期,大乘与金刚乘的关系异常密切,简直可以说是你中有我,我中有你,达到难解难分的程度。此时,在印度哲学宗教史上是最活跃的时期之一。各派力量斗争异常激烈。宗教与宗教斗争,在一个宗教内部,教派与教派斗争。

在佛教内部,小乘、大乘、金刚乘,鼎足而三。大乘与金刚乘之间,又融合,又矛盾。佛教发展到了金刚乘,实际上已经走向自己的反面,终于导致了佛教的衰微。大乘和金刚乘天国的入门券越卖越便宜,这一方面能扩大佛教的信仰范围,另一方面却又挖了自己存在的墙脚。历史的辩证法就是如此。

至于佛教在印度灭亡的原因,学者们有很多不同的意见。Lalmani Joshi[97]认为,主要是由于由婆罗门教演变成的印度教一些大师的攻击。与攻击批判的同时,又展开了一些拉拢怀柔的手法。无论如何,这总是主要原因之一。

谈到金刚乘的兴起,学者们的意见也极为分歧。首先关于起源时间,一般认为是7世纪。但有些学者还想往上推。[98]至于起源起点,一般认为是东印度,特别是孟加拉和奥里萨。但是,根据Lalmani Joshi[99]的意见,密宗最早的根据地不是在孟加拉、奥里萨和阿萨姆,而是在乌仗那和安得拉地区(南印度)。这几乎同大乘一样。我在上面说到,大乘与金刚乘难解难分,情况不正是这个样子吗?

现在我来谈弥勒在密宗中的地位。大家都承认,我们对密宗的研究还非常不够。据说,印度的密宗典籍浩如烟海,整理出版的绝无仅有。这对我研究弥勒在其中的地位当然造成了极大的困难。但是,我忽然想到,在中国汉文和藏文中有大量翻译的印度密宗经典。藏文先不谈。专就汉文而言,《大正新修大藏经》第十八、十九、二十、二十一四卷密教部经典中,约有90%是唐代翻译的,正是七、八世纪的产物。我们正好利用这些密教经典来探讨弥勒的地位和作用。这些经典,原本来自印度,当然可以表现印度当时的情况。在另一方面,既然已经译为汉文,当然又能表现中国唐代弥勒信仰的情况。我在下面就根据这些材料来做一番探讨。我还想顺便说一句。我在上面谈弥勒在大乘中的地位时,主要根据玄

奘的《大唐西域记》，看起来比较单薄。汉译大乘经典是完全可以利用的。我只用了后汉、三国时期的材料，其余的材料，我只说了一句："'弥勒'出现的次数成百上千"，没有引用。如果在讲弥勒在印度大乘中的作用时，引用汉译佛典，则不但不显得单薄，而会显得很丰满了。

我现在就根据七八世纪的汉译密宗经典来谈一谈弥勒。[100]如果把四巨册都应用上，那将占用过多的篇幅，似乎没有这个必要。我想用一种"优选法"，只用第十八卷中的材料。我相信，从这一卷中归纳出来的特点，也可以应用到其他卷上。我举一隅，希望读者能以三隅反。

Maitreya或Metrak在汉文中有三种译法，我在上面已经说过，这三种就是：(1)弥勒；(2)梅呾利耶；(3)慈氏。我现在就按这个顺序，看一看这三个指同一个菩萨或佛的名字在本卷中(宋人的译经除外)出现的情况，借以推定弥勒所起作用的大小。

(1)弥勒

下面辑录材料完全按照弥勒在本卷中出现的前后顺序，先译者，次经名，最后引文。

善无畏共一行译《大毗卢遮那成佛神变加持经》，卷二："时弥勒菩萨……说自心真言…"㊅18，14a。[101]

善无畏译《大毗卢遮那经广大仪轨》，卷中："尔时弥勒菩萨住发生普遍大慈三昧，观阿字为体，即同弥勒之行。"98c。

《胎藏梵字真言》，上卷："弥勒菩萨真言曰。"165b。

《青龙寺轨记》:“(四字母)变成普贤、文殊、观音、弥勒。”173a。

义操集《胎藏金刚教法名号》:“东北方弥勒菩萨”(注:“甲本东北方置西北方下),203b。

同上书:“贤劫十六位菩萨,弥勒。”205c。

金刚智译《金刚顶瑜伽中略出念诵经》,卷二:“于十六摩诃萨及弥勒等”。238a。

同上书,卷三:“次画弥勒等自印记。”240c。

同上书、卷:“于弥勒等一切菩萨,唯纯抄一阿字。…十六大菩萨,第一画弥勒。”241a。

同上书,卷四:“琰罗方人,想如弥勒。”251a。

般若译《诸佛境界摄真实经》,卷下:“弥勒会中得佛授记。”280b。

《贤劫十六尊》:“十六为上首,弥勒持军持。”339a。

输波迦罗译《苏悉地羯啰经》,卷中:“…弥勒、虚空、地藏、除盖障等菩萨即次安坐。”612c。

不空译《蕤呬耶经》,卷中:“于曼荼罗第三院东面,置…弥勒菩萨等。”765c。

《清净法身毗卢遮那心地法门成就一切陀罗尼三种悉地》："时文殊、普贤、观音、弥勒、金刚藏等五大菩萨，总随侍释迦，入深法界。"778a。

同上书："即起顶礼弥勒世尊。"780c。

阿地瞿多译《陀罗尼集经》，卷一："复有无量大菩萨众：普贤菩萨、曼殊室利菩萨、观自在菩萨、虚空藏菩萨、弥勒菩萨、金刚藏菩萨，而为上首。"785b。

同上书，卷四："次弥勒菩萨。"815a。

同上书，卷五："欲住得见弥勒佛者，即任意住，。"832b。

同上书，卷六："弥勒菩萨法印咒第四。""又弥勒菩萨法身印咒第五。"839bc。

同上书，卷十："复有无量大菩萨众：弥勒菩萨，曼殊室利菩萨，观世音菩萨，而为上首。"869b。

同上书，卷十二："中心安置座主位已，…次院门北，安弥勒菩萨座十一。"888b。

同上书，卷十二："第四座主名弥勒菩萨"896a。

金刚智述：《念诵结护法普通诸部》："唵迷诃哩你弥勒菩萨。"904c。

(2)梅呾利耶

在本卷中,梅呾利耶没有出现。为了完整起见,我在这里只写下这个栏目。

(3)慈氏

善无畏共一行译《大毗卢遮那成佛神变加持经》,卷一:"及普贤菩萨、慈氏菩萨、妙吉祥菩萨、除一切盖障菩萨等诸大菩萨前后围绕,而演说法。"1a。

上面我引同一经作"弥勒菩萨",可见"弥勒"和"慈氏"在译者心目中没有差别。

同上书,卷二:"普贤慈氏尊,及与除盖障。"12a。

同上书,卷四:"即此虚心合掌,以二风轮屈在二火轮下,余如前,是慈氏印。"26b。

同上书,卷五:"于彼东方宝幢如来,南方开敷华王如来,北方鼓音如来,西方无量寿如来,东南方普贤菩萨,东北方观自在菩萨,西南方妙吉祥童子,西北方慈氏菩萨…。"36c。

同上书,卷七:"若观世自在 或金刚萨埵 慈氏及普贤 地藏除盖障。"48c。

输婆迦罗译《摄大毗卢遮那成佛神变加持经入莲华胎藏海会悲生曼荼椤广大念诵仪轨供养方便会》,卷二:"慈氏菩萨(下面是真言,略)。"72a。

同上书,卷三:“普贤慈氏尊　及与除盖障　除一切恶趣　而以作加持。”82a。

同上书,卷三:“于彼东方宝幢如来、南方开敷华王如来、彼西方无量寿如来、于彼北方鼓音如来、彼东南方普贤菩萨、东北方观自在菩萨、西南方妙吉祥童子、彼西北方慈氏菩萨…。”84c。

这与上引《大毗卢遮那神变加持经》,卷五词句几乎完全一样。

善无畏译《大毗卢遮那经广大仪轨》,卷中:“是慈氏菩萨印。”98c。

参阅上引《大毗卢遮那成佛神变加持经》卷四引文。

同上书、卷:“密印同慈氏。”102b。

同上书,卷下:“东北叶华座　观野字光轮　加以二昧声　转成慈氏尊　大乘相应故　身色如黄金。”107b。

法全撰《大毗卢遮那成佛神变加持经莲华胎藏悲生曼荼罗广大成就仪轨供养方便会》,卷一:“慈氏印准前　屈风火轮下。”111c。

同上书、卷:“慈氏菩萨住发生普遍大慈三昧说自心真言曰。”112a。

同上书，卷二："慈氏黄金色　虚空用青点　金刚掌旋转。"125c。

同上书(别本)，卷上："慈氏印准前　屈风火轮下。"130b。

同上书、卷："慈氏菩萨真言曰。"131b。

同上书、卷下："慈氏黄金色　虚空用生点　金刚掌旋转。"142b。

法全集《大毗卢遮那成佛神变加持经莲华胎藏菩萨提幢标帜普通真言藏广大成就瑜伽》，卷上："慈氏印准前　屈风火轮下　空献妙军持。"147c。

同上书、卷："慈氏菩萨真言曰住发生普遍大慈三昧。印同诸佛窣堵波。148b。

同上书，卷中："于八叶上，宝幢如来、开敷花王如来、无量寿如来、鼓音如来、普贤、妙吉祥、观音、慈氏尊。"151c。

同上书、卷："慈氏黄金色　虚空用青点　金刚掌旋转。"152a。

《胎藏梵字真言》，卷下："慈氏菩萨(下有梵字真言，略)。"169c。

《青龙寺轨记》："次慈氏。"174b。

㊅第十八卷中涉及到"弥勒"和"慈氏"的地方(仅限于唐代译

本),已经全部抄录在上面。抄录,看起来是一件非常简单的工作,实则异常不简单。抄多了,占用篇幅过多,不妥。抄少了,令读者莫名其妙,也不妥。我采用的是一种折衷办法,但旨在简明。这样做是否成功,我自己不敢说。

我现在根据上面的引文,谈一谈从汉译密宗佛教经典中看七、八世纪弥勒在印度佛教中的地位。这种材料,除藏文译本外,别的地方是提供不了的,除非印度密宗文献大量刊布[102]。

密宗这一套东西,颇能令外行人有丈二和尚摸不着头脑之感,西方学者早已有此慨叹了。我对密宗更是毫无研究。因此,我不准备就密宗教义和那一套十分烦琐神秘的仪节、图解、真言、秘咒等说什么话。我只想根据我的理解谈一谈与弥勒有联系的几个问题。

(1)在密宗中,弥勒有时候被列为“贤劫十六尊”之一,见205c,241a,339a。有时候被归入六大菩萨,见785b。有时候是五大菩萨之一:文殊、普贤、观音、弥勒、金刚藏,见778a。有时候,四字母暗、阿、没、瑜变成普贤、文殊、观音、弥勒,见173a。有时候成为三大菩萨之一:弥勒、文殊、观音,鼎足而三,而弥勒高踞首座,见869b。不管是几大菩萨之一,总之是,他的地位异常重要。这几个菩萨在中国也是家喻户晓的。

(2)在曼荼罗(Maṇḍala)上画佛和菩萨,都有特殊的颜色,比如宝幢日晖色,开敷净金色,弥陀真金色,观音颇梨色,文殊郁金以,慈氏黄金色,见142ab。慈氏固定是黄金色,见107b,125c,152a这些颜色想必都有自己的含义,不去细究。

(3)佛、菩萨都有自己的法印(mudrā)和真言,见26b,72a,102b,112a,130b,131b,147c,148b,169c。

(4)如来和菩萨们都有自己的方位:东方宝幢如来,南方开敷花王如来,北方鼓音如来,西方无量寿如来,东南方普贤菩萨,东北

方观音菩萨，西南方妙吉祥童子，西北方慈氏菩萨，见 36c。这东西看起来好像是以意为之，没有什么含义。但是，我仔细考虑后，觉得并非如此，其中含有深意。比如无量寿佛，谁都承认，他来自伊朗一带西方地区，因此他的方位是西方，正说明了他来的地方。其余的如来和菩萨我先不去分析，只谈弥勒。为什么他的方位是西北方呢？我认为，这也与来源有关。我在上面多处谈到，弥勒这个形像形成于印度西北部，受到伊朗等地的影响。把他的方位定为西北，不是反过来也证明了密宗的作者们也承认这个历史事实吗？如此说来，203b 把弥勒的方位说成是东北方，是有问题的。注："甲本东北方置西北方下"，里面大有文章可做。我在这里顺便说一句：我早就怀疑《妙法莲华经》与印度西北方有关，比如其中菩萨地位的突出、弥勒菩萨地位的引人注目、阿逸多的出现，等等，都助成了我的怀疑。现在我们又看到，密宗大师们把弥勒的方位定为西北，不更说明了，我的怀疑是有根据的吗？

上面讲的是七、八世纪印度佛教的情况，着重探讨了弥勒的地位。主要根据的是玄奘的《大唐西域记》和汉译密宗经典。在这之前，我追溯了印度佛教发展的历史，从小乘的有多数佛的想法讲起，讲到弥勒在小乘与大乘中迥乎不同的含义，讲到大乘的起源以及大乘与小乘对比的几个特点，目的在说明弥勒与这几个大乘特点的关系。我根据法显的《法显传》讲 5 世纪时印度的弥勒崇拜。又根据《大唐西域记》和汉译密宗经典进一步讲，已如上述。我总的做法是，以印度佛教的发展为线索，把弥勒的地位与作用与之紧密联系起来。宏观与微观相结合，期能给人以既具体又抽象的印象。七、八世纪以后，佛教在印度逐渐衰颓，终至完全消失[103]，弥勒的地位和作用就无从谈起，我就不谈了。

7 弥勒与弥陀

弥勒与弥陀同是大乘与金刚乘神殿上的重要成员。对这两个神灵的对比研究,可以提供给我们许多重要信息,启发我们去思考,去探索,是非常重要的。但是这个问题同样出现在中国,其意义似乎还要超过在印度。因此,我在这里只写上一个题目,详细论证留待下面第(十)章讲到中国情况时去做。

这一章第(五)章专门探究弥勒崇拜的来源地印度的情况。我费了相当长的篇幅来阐述,现在终于结束了。文章涉及的方面很广,讨论的问题很多。有的地方阐述得比较详尽,有的地方则比较简略,因为都详尽,不是本章的任务。我把重点放在说明弥勒信仰在印度源远流长这个问题上。至今还没有发现的吐火罗文和回鹘文《弥勒会见记》的"印度文"祖本,也说明了弥勒信仰在印度的根深蒂固,它已经进入了文学创作的领域。

印度情况弄清楚了以后,我在下面接着谈中亚、新疆以及中国内地弥勒信仰的情况。

(六)于阗文

于阗文是印欧语系印度伊朗语族伊朗语支东支的一种语言,古代曾在中国新疆于阗一带流行,故名于阗文或于阗塞文。

我在上面(四)中谈到 Maitreyavyākaraṇa 和 Maitreyasamiti 的区别时,曾谈到一部用于阗文写成的 Leumann 名之为 Maitreyasamiti 的书。其实这本书并没有这样一个书名,是 Leumann 强加给它的。因为 von Gabain 等讨论这个问题时主要是根据这一本书,所以我在那里也只谈这一本书,没有引申开来谈别的

书。实际上,到了今天,这本书可以说是已经过时了,尽管 E. Emmerick 誉之为"在他(指 Leumann)读原卷和他儿子读校样方面,这是一个精确性的不朽的丰碑。"[1]

Leumann 的书出版于 1919 年。从那以后,陆续有新材料发现[2],英国学者、日本学者和苏联学者对此都有所贡献。加之 H. W. Bailey 和 E. Emmerick 等学者努力探讨,时有新的进展,到了 1968 年,在 49 年以后,Emmerick 综合了前人的研究成果,终于出版了他的 The Book of Zambasta, A Khotanese Poem on Buddhism, Oxford University Press,把于阗文的研究提高到了一个崭新的水平。Leumann 称之为 Maitreyasamiti 的那一部书,就构成了此书的第 22 章。

我先介绍一下本书的情况,目的是让我们对这一部书有一个整体的概念,对它的结构有一个清楚的了解,对它的性质有一个正确的认识。本书共有二十四章,我对每一章的内容做一个简略的介绍,然后把同我现在的研究题目有直接关系的第 22 章全部译为汉文,供读者同我上面全文抄录的鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》作详细的对比研究。

本书概况

这一部书原来并没有名称。书中有一些题记告诉我们,有一位名叫 Ysaṃbasta 的官员命人写成(或者编写成)这一部书,于是就称之为《Ysaṃbasta 之书》。在研究伊朗语言方面,这一部书有特殊重要意义,因为它是迄今发现的最长的一部于阗文长诗,它使用的语言也是迄今发现的最古的于阗语。[3]。对于我们研究的各种文本的有关弥勒下生成佛的问题,更有特殊价值,其义自明,用不着多说。

章节内容

我只能极简略地加以介绍。因为本书现在保留下来的写本有残缺,开始的一部分就在这残缺之列,我无从介绍。我现在只能根据 E. Emmerick 的校刊翻译本来介绍。

第一章(Emmerick p. 2－9)

这一章显然是一部经,但不是通常的"佛说",而是普贤(菩萨)所说。内容头绪杂乱,有几处讲到大乘。比如说"一个追求菩提的人必须聆听大乘"等等。最后显然是译者的话,说什么自己知识浅陋,如果翻译错了,请诸天原宥。这说明,本书是译为于阗文的。

第二章(Emmerick p. 10－52)

本章原文也有残缺。

本章讲的是跋陀罗(Bhadra)的故事。他是一个术士。如来佛全知全能,声誉广被,夺走了他们的弟子,他们异常忿怒。跋陀罗献计,用魔法幻成一个墓地,请佛前往,以此检验他是否真是全知全能。阿尼律陀劝阻佛,佛仍然接受了邀请。结果跋陀罗幻术失灵,他请求饶恕。佛原谅了他。许多菩萨对他教诲,他又看到佛的三十二相,虔诚赞佛,佛为他授记,将来获菩提,成正果。

第三章(Emmerick p. 54－77)

弥勒在王舍城向释迦牟尼佛求教达到菩提之路。如来佛回答说,最重要的事情是 Maitrā(爱)。人们应该对自己的四肢百骸静观沉思:这些都只不过是微粒原子。人们应该认为,一切生物都只不过是微粒原子,纯净,像阳光一样闪耀,完全一样。那么人们对生物不应有怒气。人们应该静观沉思一切佛。人们应该冥想 śūnyatā(空)。爱是重要的。

第四章(Emmerick p. 76－97)

整个世界仅只是虚妄(parikalpa)。没有任何东西真正存在。

连 Bodhicitta(菩提心)实际上也是虚妄,并不真正存在。它就像灰汁,把衣服洗净后,自己也就消失。应该产生菩提心。

第五章(Emmerick p.96－117)

在劫比罗伐窣堵城喜讯传遍了全城:释迦牟尼佛要回到他诞生的地方来了。净饭王特别喜悦、兴奋。他盛装率领释迦族人,出城迎接儿子。他怀着深情向儿子敬礼,求他说法。佛告父王,万物皆不存在,都是幻想产生。净饭王大悦。佛应允在劫比罗伐窣堵城停留三月。佛入城时,吉兆迭出。Gopikā 把佛子罗睺罗领来看他。许多释迦族人出了家。三个月后,佛离开此城。

第六章(Emmerick p.116－126)

此章声称从每一部经采用一颂。但是,经过努力搜寻,Leumann 只查到三颂:6.3 采自《妙法莲华经》;6.15 采自《金刚般若波罗蜜经》;6.24 采自《金光明经》。6.28－34 讲阿罗波遮那音节表。

第七章(Emmerick p.127－134)

此章讲"空"的理论,万物皆不存在。

第八章(Emmerick p.134－141)

此章仍讲"空"的理论,着重阐释 pratyaya(因缘)的学说。

第九章(Emmerick p.140－145)

此章仍继续讲"空"的理论,联系下列五事:tathāgatagarbha(如来藏)、dharmakāya(法身)、ekayāna(一乘)、解脱、utpāda-nirodha(起与寂灭)。

第十章(Emmerick p.144－151)

此章讲 bodhisambhāra(菩提善根),也就是六波罗蜜多和慈悲。对六波罗蜜多结合十地来阐释。这一章与《十地经》(Daśabhūmikasūtra)颇多相同之处。

第十一章(Emmerick p.150－164)

本章第一颂就讲到要阐释的五个题目:慈悲、波罗蜜多、爱、菩

提心、方便(upāya)。下面逐一讨论。

第十二章(Emmerick p.164－185)

此章讲菩萨们所必具备的saṃvara(律仪)。整章与无著的Bodhisattvabhūmi(《菩萨地》)相当。

第十三章(Emmerick p.185－211)

此章描述佛教的三乘:大乘(Mahāyāna)、辟支佛乘(Pratyekabuddhayāna)、声闻乘(Śrāvakayāna),宣扬了大乘的优点和声闻乘的缺点。

第十四章(Emmerick p.211－227)

此章否定一般人对佛的生平的看法,而宣扬大乘的超验的直觉的看法。由于个人的"业"不同,他看佛的方法也不同。佛对一切众生现一切相。

第十五章(Emmerick p.228－244)

此章解释虔信的重要性。因为缺残过多,有些地方思路不清楚。后来又谈到对佛陀生平超验的、直觉的观点。

第十六章(Emmerick p.244－254)

此章是对第十章的补充,与《十地经》的第十一章约略相似。在这里,十地同十座大山相比。后来又讲到四大洲。

第十七章(Emmerick p.254－261)

此章诸颂只有一部分保留下来,内容脉络不十分清楚。其中有对大山在不同季节中自然风光的描绘。最后又讲到,在生死轮回中没有任何快乐可言。残卷第290页忽然出现了一首梵文诗,附有于阗文散文释义,内容讲的是一年分为五季。[4]

第十八章(Emmerick p.262－269)

此章讲在生死轮回中没有任何快乐而言(参阅上面第十七章)。描述了老年的情况,举出了作恶者的例证。只有认识了saṃskāras(诸行)无常,才能解脱。

第十九章(Emmerick p.270 - 285)

此章大体上可以称之为 straiya-parivāra(妇女章)。告诉人们要警惕女人的诡诈,里面举出了一些妇女作恶的例证。

第二十章(Emmerick p.286 - 297)

本章内容是:一时佛在舍卫国。正当春天。春光旖旎,动人情思。佛陀怕年轻和尚走入邪路,率领他们来到一个墓地中,诱导他们厌恶尘世。对他们说法,说在生死轮回中快乐皆属无常。

第二十一章(Emmerick p.298 - 301)

此章残缺过多,保留极少。残留部分描绘了一个墓地的情景,许多颂与前章十分相似。不同之处是:前章是佛陀对所有的僧人讲话,在这一章里只对一个人讲。

第二十二章(Emmerick p.301 - 341)

这是本书最长的一章,也是同我现在研究的题目仅有的最有关系的一章。Leumann 称之为 Maitreyasamiti 的就是这一章。我将在下面重点研究;因此,在这里,不介绍它的内容。请看下面的专章论述。

第二十三章(Emmerick p.342 - 367)

此章讲的是 Udayana(优填)王的故事。佛陀在天神那里停留了三个月,优填王渴望看到佛,便命工匠造一佛像。王匠们害怕造得不像佛陀,有点迟疑。国王仍坚持塑造。天上将作大神毗首羯磨(Viśvakarman)变成一个工匠,下凡相助。像成,佛在天上三月已满。佛命大目连宣告,他将下降至 Saṃkāśa 地带。僧尼会于王舍城,约定:谁要是能最先礼佛,谁就是僧伽首领。Kātyāyana 与 Utpalavarṇā 各率僧尼群,佛像前导,来到了 Saṃkāśa 国。将作大神造一个梯子,自天至地,佛陀站在梯子中间,梵天和帝释侍立两旁。Utpalavarṇā(莲花色尼)伪装成转轮王,企图争先礼佛,为须菩提(Subhūti)识破,首先礼佛的是须菩提。佛谴责了她。原卷在这

里残缺。最后一页佛陀讲到造佛像有功德。

这个故事在佛典中多次出现,比如失译《佛说作佛形像经》(大16,788);失译《佛说造立形像福报经》(大16,788b);唐提云般若译《佛说大乘造像功德经》(大16,790ff.)等等。《增壹阿含经》卷28,也提到作如来形像的事(大2,706a-708c)。

第二十四章(Emmerick p.368 - 423)

此章讲述佛陀幼年故事。从末世(Kaliyuga)众恶讲起,讲到Nimi王临终时告诫太子追随正法。由于那罗延天的神力,罗刹们都处在地下,正法昌隆。原卷此处有残缺。下面讲到苦行无益。悉达多决定降生人间。从天上观察,入梦托生,右胁降生,一直讲到太子遇到老、病、死人和一个和尚,决心出家,终于成佛,首转法轮。后来讲到蔑戾车王企图破坏正法,Duṣprasava击败之。Duṣprasava王在憍赏国举行五年大会,众僧皆应邀参加;僧众互斗,凶兆迭出。神仙、Duṣprasava王,以及僧众皆叹息不已。魔王统治了大地。下面原卷又有残缺。最后描绘了维护正法的人。

全书情节到这里就介绍完了。

本书性质

在专章讨论第二十二章之前,我想在这里提前谈一谈本书的性质。这与上面(一)谈过的本书的性质有所不同。上面谈的是《弥勒会见记剧本》,这里谈的是The Book of Zambasta,弥勒故事只是其中的一章。

从上面简略的情节介绍中,可以看出,本书内容是非常杂乱的。作者自称是"翻译"。在第二十三章之末,作者写道:"由于我把这(书)译成了于阗文,愿我确实能成佛。"(原书第367页)Emmerick只称之为"释义"或者"意译"。(原书"导言"第xi页)原文是什么?不清楚。看来译者好像是从许多性质不同的经典中随意

抽出一些来，加以“翻译”，凑成了这一部书。从全书结构来看，看不出什么章法，什么准则。但是，其中许多章，比如第七、八、九章全是讲“空”的，是典型的大乘经典。第一章说：“追求菩提的人必须听大乘”(原书第 3 页)。第十三章扬大乘抑声闻乘，都是坚实的证据。其他一些章情况不完全一样。总之，本书可以说是以大乘为主的佛典。至于第二十二章，与此稍有不同，下面再谈。

第二十二章

现在我专门来研究这一章。我想把它根据 Emmerick 的英译文全部译为汉文。看起来似乎是长了一点。但是这样作，一则便于同其他诸异本仔细对比，二则翻译一篇新疆古代文字的佛教文学作品，也是值得的。

下面是译文：

……[5]这样就把所有的这些居士们都付托给他，他们用两个达磨(dharma，法)连续不断地维护我的教法(śāsana)，使它不会迅速消失。他们限制了不法的集会。他们站在正法一边。他们成了在教法中为僧人服务的善人。愿他们都能逃避灾难，能进入涅槃。

大迦叶以额触地，接受全部佛旨。

以后，在那时候，佛告长老跋罗惰阇(Bharadvāja)、跋距罗(Bakula，是否为 Nakula 之误?)、因揭陀(Iṅgana)、伐那婆斯(Vanavāsa)、阿输迦(Aśoka)、长老拘博迦(Gopaka)、跋啰陀罗(Bhadra)，迦茶(Kāḍa)、迦诺迦伐蹉(Kanakavatsa)、迦诺迦跋厘惰阇(Kanakabhāradvāja)、半托迦(Panthaka)、啰怙罗(Rāhula)、那加犀那(Nāgasena)、长老注荼半托迦(Cūḍapanthaka)。[6]他告阿毗吉(Abhijit)、弗利吉弗多罗

(Vṛjiputra),连同他们的弟子们:

“我把教法付托给你们手中。这样就把所有信我教法的居士们付托给你们。愿你们照顾他们,让他们脱离灾难。谁要来举办一个 saṃniṣadyā[7],一个 jāgarikā[8],谁要给僧伽布施食品,或者邀请有楼台的寺院(Mālāvihāra)[9]参加五年大会?如果一个人为比丘僧伽建立僧伽蓝、四厅房、祭火房,同宾客们坐在那里,他们就会觉得光荣:‘你们到那里来吧。不要让它这样子吧,如果一个人害羞,如果一个受尊敬的人在那里接受不到使比丘僧伽发光的东西。’

像我对你们这样说过的,涅槃之城已开,到那里去的路到处可以找到,只要这里有这些颂歌:‘诸行(saṃskāra)无常。诸行无我。诸行为愁苦灾难所苦。宁静、安寂是涅槃。’

但是,在最后,僧人中将出现动乱。那时到处将不会总是有阿罗汉。这个旨意现在是从我们这里给你们的:‘到了最后,连一个也不要远离那里。让他来到僧伽吧。’”

于是长老跋罗惰阇带头站起来。他们听了这话,都非常极端烦恼。跪在地上,他们白佛言:

“仁慈的佛天!父母双亡的父亲之子是孤子,你真想让我们成为孤子吗?佛天!慈悯我们吧,佛陀!给我们所有的人一个机会吧!这样甚至当你还站在这里的时候,我们就涅槃,佛陀!如果我们被遗弃在这里,我们认为那是一个极大的惩罚,佛陀!”

佛告诉他们说:“你们说这些话不适宜。如果你们做了每一件应当做的事,你们怎能被我遗弃成为孤子呢?你们已经完全跨越了生(死)之海。你们已经消灭了诸烦恼(kleśa)。你们善行充溢,有如(白)分[10]中间的满月。可是仍有许多人到我这里来求庇佑,就好像是一只满溢的罐子:一旦灌满,不能

再灌。孩子们！对于我在轮回中看到的患难和劳苦，我极大感激。为了教法故，愿它长存。”

众人同声赞同。他们白佛天言：“你既然教导我们去作，仁慈者！我们将完全遵守。”

此后，佛告阿难：“在弥勒时代，同现在比较起来，阎浮提将增三千 ggaṃphas[11]。

那时阎浮提将有一万 ggaṃphas，像人们伸直的手掌一样平坦。高地、低地都将消失。有许多房舍，村邑鳞次栉比。只有到第二村时，雄鸡才站起来一次。峡谷、沙漠、裂缝、森林、成 ggaṃphas 的沙子、绿洲都要消失。没有泥、石头、圆块。植物不粗糙。芳香植物长得光耀像孔雀脖子的颜色。有许多河流、泉水、水塘、荷花池。鸟兽百般和鸣。它们游荡，无所畏惧。不打架。彼此不害怕。有许多树，枝头压弯。每一株有三俱卢舍(krośa)高。叶子、果子、花朵、永远芬芳。有花园，有围起来的池塘。有许多荷花，蓝的、白的。有 sumanases、campakas、atimuktas、aśokas、vārṣikas[12]，很多很多。每夜微雨。次晨晴天。地表不粗。土地非常光滑，柔软。全世界挤满了善人，有道德讲信义的人，不作恶。那时众生能活八万岁。父母让自己的五百岁刚成熟的女儿出嫁。人们仪表异常俊美，去掉十恶。用我们今天的 puka[13] 来量，他们高四十 puka。一年一种；收成十倍。需要拔掉的任何东西都不长。雨总是及时。

食品味美，纯净、柔滑，令人健壮。香稻像天上 śśuha[14] 那样成长。只有些微病：睡眠、热、饥、渴、年老、大小便，当人小解时、便利时、胃中抽搐时出现。大小便时，地面自裂。人一走开，地仍复合，完整如故。临死前，人们事先预知，自己走向墓地，卧地而终。

名叫翅头末的城就是今天的瓦拉纳西。在此城出生的人,在有功德的人中最有功德。吠舍离就是这样:“吠舍离”。Campā名称将是Utpalā。王舍城、舍卫国,仍用同名。名字不变。拘尸那竭罗那时将名为Kṣemāvatī。它有六ggaṃpha宽。Campā七ggaṃpha。吠舍离七ggaṃpha。舍卫国八ggaṃpha,王舍城九。总之,要有八万城。

翅头末是众城之首。长十二ggaṃpha,宽八ggaṃpha。城中房子里挤满了男女。城墙七宝筑成。花园中繁花缤纷。那里有天鹅、红鸭、水鸟。城中庭院金子作成,覆盖着。市场宽大。金沙撒满各处。市场里没有小偷,没有欺人的扒手。一个强盗也没有。那里没有饥荒,没有敌军。人们不会因病而死。那时候房子不会焚烧。

有一个龙王名叫Jalaprabha。在城中心他有一个池子。周围有树木。在那里,上面有铃网遮盖。那里竖立着珍宝柱子,每一根一俱卢舍高。在内室中有成堆的金子,大堆的银子。

有一个非常强壮坚毅的夜叉,名叫Pattropaśodhana。在翅头末城,他白天向城上洒水。

有一个有力的转轮王。名叫蠰佉。他是国王。一个英雄,具备各种相,仪表像天神。他有四军。他有一千个儿子,都是英雄,仪表无可非议,能降服敌军。他有七宝。

他有一个神圣的千辐大轮,完全黄金装成,上镶宝石,七tāla[15]高,很可爱。没有工匠。

他有一只纯白大象。直立时,身躯七处碰地。它有六个白牙,一个红肚子。

他有一匹非常英俊高大的马。脑袋直竖,小。鸣声宽厚有力。臀部很高,厚。双耳小,距毛短小。尾巴硬,有短翼,毛

非常短，鬃长。蹄子闪光，坚实。涂上油脂，它闪出淡褐色的颜色。它天性宁静、驯顺。步伐轻盈，美妙。人们简直看不清它："它的四蹄完全碰不到地面。"蹄子在地面上出现时，风一般迅速。腹股沟没有卷毛，四肢、膝盖、跗毛节、大腿上都没有。它们在脖子上连绵不断。

它的眼外表漂亮，口中牙齿齐全。国王骑上，一早晨能跑阎浮提一周。

如意宝夜间光照一 ggaṃpha。在旗子上，它能雨众宝。由于这种光明，人们夜间能干活。它是蓝流璃构成，高大，八边形，外表灿烂。

妇女宝，尽管女人有各种缺陷，她却没有。除了国王外，她心中不想其他愉快之事。她不太黑，不太白，不特别灰，不太高，不太矮，不太轻，不太重，冬天摸上去暖，夏天凉，温柔，仪表光彩照人，任何方面都巧，完美无缺。

他有一个典藏大臣，他能看到地下所有宝藏。没有主，他就拿。送入国王宝库中。

兵宝，第七宝，主要之宝，非常勇敢，有力。轮宝在前面滚过天空，国王率兵随其后。

他要占有四洲，以正法治之。不受伤害，不受束缚，众生遵守正法。

龙王们为他竖立了一根 Kāñcana 金子[16]铸成的柱子，有十六 puka 宽，一个 puka 高，上面镶满了宝石。

在四方建立起四个大宝藏。作为每一个宝藏的补充，他还有千亿其他宝藏，在犍陀罗的是 Elapatra，在弥提罗的名叫 Campaka，在苏罗湿特罗的名叫 Piṅgala，在瓦拉纳西的是 Śaṅkha。

这四个是主宝藏。每一个宝藏蔓延十 ggaṃpha。其中七

宝充盈,都是为善人所用。众生渴望瞅它们。他们前面没有保护措施。他们没有愿望,没有渴望;绝没有盗用者。

一个婆罗门,名叫妙梵,将成为弥勒之父。他仪表如梵天。名叫梵摩越的是他的母亲。为了众生弥勒在此降生时,仪表超过梵天,具三十二相。从来没人见过有这样仪表的人。当时,他像旭日一样闪出纯洁的光。按照我们的 puka。他高八十 puka,面宽十二 puka。胸膛极宽,可爱。他腰围一条厚腰巾,镶满珠宝,像金饰品。他那五彩缤纷的光芒有一 ggaṃpha 大小。其他光芒都被掩蔽。他眼睛纯净,张大像蓝荷花:他迅速看到一千亿十万佛地。他看到轮回之苦:'它如梦,如幻。它就像一个人看到幻术制成的东西那样纷乱繁复。这里什么东西都不真正存在。一切都由心生。那些爱恋轮回的人们大大地可怜。'他就这样迅速看到全部轮回。他想出家。在轮回中他不愉快。八万四千乐意出家的婆罗门在那一夜跟随着他走出来到了龙华树下。

……由此他雨正法,像甘露,高贵,深奥,绝妙,真实,消灭诸烦恼。他就这样同众神一起从众神中下降凡尘,有如夜里月落西山。然后他礼拜佛脚。他双手合十。

'大发慈悲吧,全知的佛!全世界都可怜。他们都走上邪路。他们看不到通向涅槃之路。我请求你,佛陀!向我们说最善正法吧。拘留孙在这里是佛。听了我的话,他转法轮。拘那舍牟尼,迦叶佛,释迦牟尼也一样。劝你也这样。作为佛日,你已升起。让大莲花坛开花吧,在其中巨大的人荷由于愚痴没有开花。把他们从一切灾难中救出。祛除他们愚痴的黑暗。为他们转法轮。打开涅槃之城吧。'

佛陀发大慈悲告梵天说:'我要说最妙正法,我要转法轮。'

所有的天神都满意了。梵天跪在佛陀脚下地上,满意了。他迅速转回群神中去。

这个消息传遍各处:'一个佛陀出世了。一切众生都得到庇护。'

那一夜,一个天神把伟大的好消息告诉了国王:'一个佛陀出世了,他将消灭轮回中一切灾难。'

天黎明时,蠰佉国王把那根柱子,许多财宝,各种珠宝作为礼品布施给婆罗门。

婆罗门把柱子全都打碎。他看到这种无常时,成千的众生极大厌恶。国王所有的功德,过去的,现在的,都出现了。(他)渴望出家。在轮回中他不愉快。他看到轮回的坏处,君权的、激情的、统治权的坏处。当一个人堕入地狱,阿鼻地狱中时,欢乐不能挽救他。因此一个人应当完全放弃激情。他应当极大努力,期能逃脱轮回中的一切灾难。

国王自己迅速同众王一起出家。有八万四千国王骑马走在他身后。四大洲、七宝、许多财富和国土他统统丢掉。他同众王共同出家。(有)八万四千婆罗门。妙梵同这些人在弥勒前出家。他们共同出家。以后有同量的婆罗门渡向吠陀的远岸。他们都出家。他们同弟子们一起出家。八万四千婆罗门结成发辫,出家。一个名叫苏曼陀罗(Sumantra)的婆罗门(和)佛陀的父亲出家。现在的Ṛṣidatta,当弥勒佛出现时,将是Puraṇa。名叫Sumanas的将在那里是Candana。他们也出家。总共有八万四千大臣出家。同等数量的大商人共同出家。现在的给孤独长者那时将是须达那(Sudhana),那时他将买一座花园连同衣服送给弥勒。

名叫Yaśovatī的,Viśakhā,非常值得赞美的女子,仪表光艳,有钱,灵巧,盛装——她们不乐意处在轮回中。她们看到

轮回的坏处。八万四千其他女人同她们一起出家。同等数量的女人,同等数量的公主都一起出家:“但愿我等脱离灾难!”蠰佉王的长子,有德的Devavarṇa,由于前生因缘也走出家门出家。八万四千其他王子出家。千亿其他众生统统出家。

有一座花园,名叫saṃpuṣpita,这个会在那儿集合。大会有一百ggaṃpha大,坐在弥勒佛前。弥勒佛转上妙法轮。但是这消息马上传到大梵天世界。九十六亿千得阿罗汉果。第二会九十四亿千脱灾离难。第三会九十二亿千成为阿罗汉,在轮回中一切恐惧都祛除,超越生死之海。

对全体与会者都解释。弥勒佛对他们说法:‘在释迦牟尼佛的教法中,你们获得善根。你们多方布施佛、法、僧。因此你们不再转生,去掉一切有漏羯磨。不管谁造作的释迦牟尼佛像,具备众相,现在都到了我身上。’

由于他们的功德,他们像旭日一样纯净闪光。他们获得金刚身躯。他们逃脱一切灾难。学习四阿含的耽乐禅定。他们通晓一切三昧。他们所有烦恼尽皆消灭。(如果)他们学习过,说过法,读过律,他们现在都来到我这里,带着一托[17]长的圣光。他们使烦恼祛除。那些学习过阿毗达磨[18]、毗婆娑[19]的逃脱一切灾难。那精于神通的,坚毅的人,实现了四无碍解(pratisaṃvidā)[20]。念过大乘经的人,把它们写进一本书的人,(那些)正确理解全部正法就是对菩提的描绘的人,不久能实现菩提。他们将转法轮。他们将解救同我现在解救得同样多的众生。那些在比丘僧伽中积过各种功德,胜善根(kuśalamūla)[21]的人,留下了巨大阔气的房子,在我这里出了家。通过各种法门,他们渡过了烦恼之海。那些白天黑夜主动地坚持纯洁的伦理制约的人,在斋日总是戒除十恶,完成了八学处(śikṣāpada)[22],他们都来到我这里。完成一个

saṃniṣadyā，一个 jāgarikā 的人，经常用香、花、颂词、音乐礼敬三宝的人，都来到我这里。他们完全逃脱灾难。什么地方我的法教在，连其他许多人也能逃脱。在这样一个时候，当全部正法衰落时，你们还能够在正法中受教，你们必须认为这是非常难得的本领。

在那时候，众生不敬母亲、父亲。苦行者、婆罗门不关心他们。他们不怕另一个世界[23]。众生互相残杀。他们互相吃对方的肉。他们抢劫。他们说谎，他们采用错误观点。全世界为五恶弄昏。你们能够克服贪婪。你们积德行善，胜善根，因为，在那样一个时刻，你们不断地站在正法一边，你们极好地约束自己的行为，你们护住自己的心。

他们对佛、法、比丘僧伽行为不当。众生拿走、移动三宝的财产。你们维护三宝。你们完成十正法行(dharmacaryā)。因此你们现在都把生死负担丢开。

他也告诉 Yaśovatī，Viśākhā 以及其他在那里的女人说：'怎样正确对待你们，对于我似乎是一个艰难的本领，原因是：女人心里水性杨花，可是在这样一个时刻，你们站在真理和正法一边。你们仅仅对自己的丈夫心里胡里胡涂。女人们非常忘恩负义，邪恶。在那时候，你们非常感恩戴德。你们断然地丢掉狂傲，苛责、忿怒、贪婪、嫉妒。带着善良，纯净的心，经常通过精神导师，在佛陀释迦牟尼的教法中，正确地聆听正法。通过当时为了众生福祐而弘扬正法的所有的众生，约束内心，你们获得了领悟。在任何方面你们都是通过功德，通过虔信成长起来的，正如月亮渐盈。现在你们已经消灭了这样多烦恼。'

然后弥勒佛要率领众僧，为了福祐众生而进入翅头末城。在他身后有很多男人、阿修罗、龙王、夜叉、神灵、天神、天帝

释、大梵天、四大天王,有力的菩萨。当和尚们看到财宝,各种五光十色的珍宝时,他们看那成堆的钱币就像看我们的铜币一般。那个认为这些东西都是好得不得了的人,受到他们极大的嘲弄。于是佛陀环视四周。那时候,他对随从这样说:

'为了这些东西,从前众生干了种种坏事。为了一块钱币,他们从前毁坏了人。很多众生从前使用伪币(或错误地使用钱币)。甚至现在他们仍在恶趣(apāya)[24]中。他们经历着各种灾难。可是那些把一个钱币用到佛、比丘僧伽或一个正法的宣扬者身上而获得功德的人们,至今仍在天神中。有一些将在我的法教中摆脱灾难,有一些已经摆脱了。为什么一个人也还要过问其他的(东西),过问金、银、珍珠呢?'

当佛陀入城时,这座城像纯金的金山一样,在阳光下闪耀生辉。当他进了城时,大梵天率领群神,一千亿百千三十三天天神同天帝释在一起,在他面前恭立鞠躬,以额触佛足表示虔敬。他们多方赞颂他。他们雨天花。

'我们礼拜你,全知的佛,二足动物中的翘楚与魁首!现在全世界也没有像你这样的。

你是一个佛陀,佛陀!你是导师,你处在世界之首。你一切灾难都已消除。你完全渡过了海洋。你带领众生渡过。你的心,佛陀,不为轮回中一切所污染。你发慈悲心救度每一个生灵。你把他们从一切灾难中解救出来。'

一亿千百千净居天神鞠躬,礼拜弥勒佛。他们多方赞颂他:

'你升起来了,佛陀,作为这个劫波中第五个佛日。你已经祛除了愚痴的黑暗。你已经转了法轮。'

天神中四天王率领广大群神礼拜弥勒佛。他们双手合十:

‘在你升起以前,佛陀,通向恶趣之门是敞开着的。现在通向涅槃之门已开,众生可以走进去了。’

好几千其他天神,在天空中,为了佛陀,响起了高昂的乐声。他们雨天花。他们手执旗、幢、伞。他们雨各种香。他们把珍宝项链投向佛陀,比丘僧伽。他们唱歌轻柔,甜美:

‘第五个佛日,为了众生福祐,正走进翅头末城。’

魔王名叫Sārthavāha,聪明,有德,虔诚,非常慈悲,正直,虔信三宝。他五体投地(pañcamaṇḍala),跪在佛陀脚下。怀着十分虔敬的心情,魔王颂佛(Sārthavāha,魔王魔罗之子,信佛):

‘我礼拜全知的佛。你现在,佛陀,从很多人心中拔出情欲之箭。’

日夜三遍,他要告知众生:‘在佛陀教法中精勤努力吧,以期摆脱一切灾难。无常诸行消逝如电光石火。他们像是大梦一场,无影无踪。不存在任何东西。有如一个人看到幻术幻成的东西,或如眼睛中部分失明,所有诸行就是如此。它们只不过是心的幻觉。由于烦恼,众生在轮回中被绑到没有认识的东西上面。由于烦恼,他们完成诸业(karma)[25]。由于诸业,他们看到很多灾难。他们入地狱,变牲畜,堕入饿鬼中,忍受酷烈灾难,又饥,又渴。这仅仅是一个人自己心的罪过。既然你现在有了一个领导人给你们指出正路,你们就有了(聆听)正法的机会。你们为什么不断然铲除烦恼呢?现在起出家吧!在佛陀法教中精勤努力吧!击碎死亡的大军,像一只大象击碎茅舍。愿你们祛除疑虑,时时警惕,行为绝好。思想要想好。管住你们自己的心。一个现在处在这一个佛陀的法教中,祛除疑惑的人,将要完全超脱一切生死,消灭灾难。好几千众生,在那里感到憎恶,将彻底出家,摆脱一切灾难。’

于是弥勒佛率领广大比丘僧伽，到阿阇梨[26]大迦叶所在的地方去，大地自行裂开，一座非常大的山要耸起。在群峰中，大迦叶坐着沉入禅定。

弥勒佛亲自敲鸡足山[27]。长老从禅中醒来，他礼拜佛足：

'佛陀，从来没有另一个佛陀弟子，一个长老，像我这样有如此高兴的事，能够拜两个老师。佛陀对我是多么仁慈呀，他从所有灾难中把我解救出来。我能够看到你，我认为这是第二次赐福。佛陀。佛日照到每一件被暖过的东西上。你现在又升起来了。你已经扫清了愚痴的黑暗。释迦牟尼佛命令我这样对你说，佛陀：

"一个邪恶的时代来临了。我在这作佛度过了短短的一生。但是我做了过去一切佛也都做过的事。在本劫波开始时，拘留孙在这里是第一个佛。他从灾难中解救了许多众生，他们由于他而成为沙门。所有那些留下的以后都被拘那舍牟尼佛从灾难中解救出来。拘那舍牟尼在这里作佛。他涅槃时，那些举行了近圆仪式，作了沙门的，迦叶把他们从灾难中解救出来。那些在迦叶佛的教法中出了家，作了沙门，但没有充分精勤努力的人，是我把他们从灾难中解救出来的。那一个在我的教法中积累功德，种种布施，使自己对于佛、法、比丘僧伽的伦理制约完整保持的人，将会成为一个在各方面都跟我等同的佛陀。我说了话，通过他自己的慈悲，愿他把他们从灾难中解救出来！"'

弥勒佛会对他这样说：'释迦牟尼佛加恩于我，因为我完全解救了那些众生，我还将解救另外一些众生。

他用功德根温暖他们。他在他们身上种下了解脱的种子。在我领导下，解脱的果子在他们身上成熟。对那些在我

兄长领导下积累了功德，胜善根的人，我将施展一切法力，使他们完全逃脱灾难。'

长老礼拜佛脚。他绕着他绕行三周，以示敬意。他腾空而起，展现了对偶神通(yamakaprātihārya)[28]。他立刻涅槃。从身体上放出火焰。天神们收敛他的舍利。向舍利表示极大的敬意。

弥勒菩萨一群看到迦叶的神力——这样的人神力是大的——他们都觉得不可理解，神奇。

弥勒佛如是告他们说：'你们在心中不应藐视他。功德、智慧、解脱不以人的大小或仪表为转移。在佛陀们的教法中，这是和尚们的最大的隐患：他们嘲笑别人，互相说坏话。在释迦牟尼的教法中，他是首要的大声闻。他完整地完成十二头陀行(dhuta)[29]。他非常辉煌灿烂，有力。他从前怀着虔诚之心布施一个辟支佛。由于这些功德，他在释迦牟尼佛的法教中，逃脱灾难。'

佛陀在那时将详述前生故事。以后，许多千众生完全出家。

为了福祐那些应当从灾难中救度(但)因所作业堕入恶趣的众生，弥勒佛从脚上的大趾上放出光芒。光芒照亮地狱，照亮群兽，照亮饿鬼。他们的灾难止息。

那些有解脱种子的人在那时候将会看到佛陀。虽在恶趣中，他们将转生。他们将逃脱众灾。只有那些犯有无间断罪(anantariya)的人得不到解脱：这些人认为佛陀正法，大乘无足轻重；说阿梨耶(Ārya，圣者)的坏话：他为不生而生；拿走，挪动，抢劫布施给比丘僧伽的东西；阻碍出家；接受有邪见的人；打击，破坏那些为我而着袈裟的人；损伤尼姑变为沙门；作为家中妇女损伤和尚的沙门性，过去这是不受损伤的。这些

人不会看到弥勒佛。他们在那里不会从灾难中救度出来,因为,即使在那里,他们也没有停止制造羯磨(业)。

于是阿难又对佛天提出疑问:‘一个人既积功德也做恶事能逃离灾难吗?’

即使一个人也行善,也作恶,只要他停止作恶,不断行善,也能在弥勒下逃脱。因为,一个既行善又作恶的人,如果总是作恶,他的功德就会消逝,他会长期为灾难所压流转于生死轮回中。为了这个缘故,他们不能逃脱,因为,阿难,教法受了伤害。和尚们多方互相吹毛求疵,居士亦然。那么,居士们就不会知道,谁握有真理和正法,因为他们不会承认我的努力,虽然我已经看过许多劫波。他们不检查宽的,长的。他们丢掉慈悲。(如果)他们学习了律,到了适当的时候,居士们就能够自己看到他们。

如果他们改变诸如佛陀在经典中教导的那些东西,改变得居士们在和尚中看到不合理的事情,他们就会有极大程度上不再虔信。他们很容易地看到他们的缺失:‘他们到我家来也许干坏事’。他们见面时,他们就说和尚们的坏话:‘一个贤圣善人(āryapudgala)堕落了。那是一种无色界的羯磨(ārūpyadhātukarma)[30]!’

居士们聪明,虔诚,有德,从前给他们的东西——他们要从他们那里挪动,拿走。在这件事上,他们似乎不算错。在那时候,他们不除掉这个错误,也可以死去。所以,在弥勒下并不是所有众生都逃脱灾难。当他们不再虔信和尚时,虽然他们年幼出家,他们完全承认这件事。他们立刻使佛陀不悦。(如果)他们杀死为我的缘故而出家的人们,我将认为自己受到打击。(如果)他们把(他们)捆起来,他们就毁坏了我。他们失掉虔信的程度将增涨。世界将被扭曲。饥馑将出现。疾

病丛生。在那时候军队会来。旋风非时发生。他们不敬谨聆听正法,听了也不执行。在那时候,道德,其中讲到的祝福,他们不再实行。如果一个人从前对正法的弘扬者们极大地不相信,那么,他对正法也将不虔信。他认为它不算一回事。他认识不到自己的失误:'我同那些人为伴,他们破坏我那全部以正法为中心的正信。'

他是一个善友(kalyāṇamitra),阿难,他让一个人对袈裟一点也不失掉虔信,何况对一个低级种姓的人。他们会打开我的法腹。他们对居士们揭示所有波罗提木叉(pratimokṣa,戒本)的秘密,只允许和尚聆听的。他们用这些手段败坏了居士们。他们破坏了他们的虔信,他们自己在恶趣中消亡。对他们不会很快解脱。

就这样,阿难,弥勒佛将会显现。我曾告诉过你,一个人怎样来,逃脱一切灾难。我曾告诉你过那些最大的邪恶,这些邪恶大大地阻碍了人们连一点佛陀的消息都听不到,更不用说:'但愿我逃脱灾难!'"

佛说完了话。众生快意:"让我们精勤努力吧,期能在弥勒下逃脱灾难。"

这样,愿我能够同你们以虔敬之心聆听正法的所有的人同弥勒会见。愿我们逃脱诸灾。愿我们所有邪恶消逝。愿我们得到最胜菩提的授记。

译文到此全部结束。我的译文并不是单纯的翻译。一个不研究佛教的人,拿来当作故事读也可以。但是,我加上了一些必要的注释,都是 Emmerick 原书所没有的。这对认真讨论佛教的学者,也会有用的,我相信。

在上面(四)中,在区分两类著作的时候,我全文抄录了鸠摩罗

什译的《佛说弥勒下生成佛经》。现在我们又有了于阗文的《弥勒授记经》全部译文。有兴趣的学者们完全有可能对两者进行详细的对比了。Emmerick[31]曾对七种异本做过一个详细的对比表，读者可参看。von Gabain[32]有一个于阗文本的故事摘要，读者也可参看。我觉得，现在没有必要再对二者进行详细的对比，列出表格了。我在这里只想指出一点来：只要粗粗一读，就可以看出来，于阗文本要比鸠摩罗什译本细致得多。看样子好像是于阗文"译者"增添了不少的东西，他给这个故事涂脂抹粉，加添词藻，弄得它花里胡梢，却又无损于故事本身。这个本子给人的印象是晚于罗什译本。但是两个本子的骨架却几乎是完全一样的，故事内容的前后顺序几乎完全一致，连人名地名也不例外。我举几个例子：

	于阗文	鸠摩罗什
父	Subrahman	妙梵[33]
母	Brahmāvatī	梵摩波提[34]
长者	Sudhana	须达那[35]
龙王	Jalaprabha	多罗尸弃[36]
夜叉	Pattropaśodhana	跋陀波罗赊塞迦
婆罗门	Ṛṣidatta Purāṇa	梨师达多富兰那[37]
	Sumanas	须曼
	Candana	旃檀
王女	Viśākhā	毗舍佉[38]
王子	Devavarṇa	天色[39]

二者之间尽管有一点轻微的差别，但是同一个母本，这一点是完全可以肯定的。我现在的想法是：Leumann 对比的那七种异本，其中也包括我上面探讨的鸠摩罗什译本和于阗文本，来源于一个共

同的 Urtext(原始本)。不这样假设,就无法解释,这些本子,尽管时间和地点不同,语言也不同,何以这样相似,甚至相同。至于于阗文本的性质,我在上面已略有所论列(见上面(六)“本书性质”一节)。我在那里写道:“至于第二十二章,与此稍有不同。”不同之处,究竟何在呢?关于这个问题,von Gabain 曾有过一段议论:“在这个于阗文本中,大乘成分比那些汉文异本稍微明晰一点,虽然在这里也是小乘思想占主导地位。”[40]这种想法可能是正确的。但是,就于阗文“译者”的主观愿望而论,他是竭力弘扬大乘佛法的。上面我的译文第 108 页,说到“只有那些犯有无间断罪的人得不到解脱。”这些人中首先就是那些认为佛陀正法大乘无足轻重的人。他在这里把佛法与大乘等同起来了。可见大乘在他心目中的地位。我设想:我上面提到的那一个共同的原始本,可能是小乘的,至少也是小乘色彩比较浓的。以后被想弘扬大乘的僧人所利用,涂上了不同程度的大乘油彩,遂产生了异本间这样的差别。

于阗本在中亚和新疆所起的作用

这里所谓“作用”,是宣传宗教方面的作用,当然专指的佛教。

世界上所有的宗教,尽管教义悬殊极大,但却有一个共同的特点,就是都努力宣传自己的宗教,都以传教为最大功德。从宗教的本质来看,这是必然的,丝毫不足为怪的。但是,传教的手段却不尽相同。专就佛教而论,它的手段不少,其中利用讲故事占很重要的地位。只要看一看一部巴利文的《本生故事》,就一目了然了。佛典中,不管是小乘,还是大乘,故事之多,真令人吃惊。我在这里不想多讲这个问题,我留待下面(九)“弥勒信仰在新疆的流传”时再讨论。我在这里只讲于阗文本《弥勒授记经》在宣传佛教方面所起的作用。

我讨论这个问题主要根据 H. W. Bailey 的几种著作,而尤以

Story-telling in Buddhist Central Asia[41]为主。在这一篇文章中,Bailey 首先介绍了于阗塞种人的情况,特别是这样一个游牧民族的宗教背景。他强调,属于伊朗族的一些小民族有爱好讲,听故事的传统,许多部落塞种人是这样,伊朗的帕提亚人(Parthian)也是这样。他们早先同达曷人(Daha)为邻,后来迁徙到安息(Parthia)地带[42],仍然保留这个传统。Bailey 说:"这些在游牧的塞种人和他们的后裔中的传统的故事,为在于阗佛教讲故事的活动提供了一个背景,对讲故事的爱好进入佛教世界中。"[43]约在公元 300 年,于阗是一个崇奉佛教的国家,有一个遥远的游牧民族的背景。从语言来看,它属于伊朗民族,好像也非常喜欢讲,听故事。锐意利用民众喜欢讲故事的习惯来宣扬佛教大法。这样的故事 Bailey 举出了五个例子和一些零碎的小例子,都是用于阗文写成的。

Bailey 举出的第一例子,是一个大家千金与一个青年的恋爱故事,是一首残诗。一个青年盛装走在街上。阳台上(在中国一般是绣楼上)的千金小姐一下子爱上了他,邀入内室,奏乐为乐。残卷至此中断。[44]

第二个例子是罗摩与悉多的故事,来自印度大史诗《罗摩衍那》。这是一首长达 255 行的长诗。全书框架与故事内容都与印度原作基本相同,在细节方面有不少改变。这个故事是大家熟悉的,我用不着再介绍。[45]

第三个例子是 Jātaka-stava(《本生颂赞》),是一首长诗。其中讲了 50 个菩萨本生故事,有《Mahāprabhāsa 本生故事》、《龙王本生故事》、《天帝释马王本生故事》、《Candraprabha 本生故事》等等。[46]

第四个例子是《弥勒授记经》,就是我在上面完整翻译的 The Book of Zambasta 中的第二十二章,这里用不着再赘述。[47]

第五个例子是太子善财[48]与紧那罗公主[49]恋爱的故事。这

个故事很长，曲折很多，叙述中波澜迭起，动人心魄。内容约略如下：一个国王名叫财(Dhana)，生子善财。善财一日出猎，忽然听到一个女子的呼叫声。原来是一个紧那罗公主名叫悦意(Manoharā)的出游，不幸为猎人用不空羂索(Amoghapāśa)[50]所缚。太子救了她，同她结了婚，同居极乐。一天，太子膺命平寇。他把悦意托付给母后照看，把她的神力飞衣也交给母亲，告诉她说，只有悦意性命有危险时，才能给她。一个国师婆罗门心怀叵测，劝诱国王祭祀禳灾。他说，必须用群兽之血，特别是紧那罗血，祭祀才能成功。国王无法抗拒，将杀悦意取血。悦意取回神力飞衣，凌空飞返故国紧那罗洲(Kiṃnaradvīpa)。太子归，得知失妻。于是步入深山大林中去寻求悦意踪迹。他历尽艰辛，一路询问各种野兽，探听爱妻消息。这种情景颇似迦梨陀娑名剧《优哩婆湿》中的国王寻求优哩婆湿。太子最后来到了紧那罗城堡，他在城堡下等候。这个情景爪哇波罗浮屠中浮雕有所表现。善财在这里遇到了堡内来的汲水老妪。他把自己的戒指投入老妪水桶中，这水是供悦意沐浴洁身之用的。悦意取水时，发现了戒指，知道自己的丈夫已经来到，最后来了一个照例的大团圆。[51]

这个故事流传极广。南传佛教和北传佛教中都有，在佛经故事中罕见其匹。时代不同，地域不同，国家不同，语种不同，在流传过程中必然有所改变。根据 Padmanabh S. Jaini 的研究[52]，这个故事共有两组主要本子：一组属于小乘大众部，一组属于小乘根本说一切有部。前者的代表是 Mahāvastu[53]，后者的代表是《根本说一切有部药事》。[54]此外分属这两组的还有很多不同文字的本子，比如 Divyāvadāna[55]，西藏文译本，等等，头绪异常纷繁，我在这里不再详细叙述，请参阅 Jaini 文章。我只指出，这个故事的于阗文本见于 H. W. Bailey 的 Khotanese Buddhist Texts[56]。在我上面引用 Bailey 的第三个例子 Jātaka-stava 中有八个颂(23s. 1 - 4)是讲

这个故事的。

上面介绍的是 H. W. Bailey 在他那篇文章中举出的五篇于阗文学的例子。此外,他还附带介绍了一些小的例子[57],我在这里不再谈了。关于于阗文学在佛教在新疆传布中所起的作用,我在下面(九)"弥勒信仰在新疆的流传"中还将谈到。

几点补充

这一章写完了,觉得意犹未尽,还想再补充说上几句。

Emmerick 在他的一篇文章《〈关于 Zambasta 之书〉的一些札记》[58]中写道:"它是一种佛教手册,从存在于许多原始资料中的材料中取材。"这个意见完全符合实际情况。我在上面"本书性质"这一节中曾说过类似的意见。他在本文中还引用了 Sten Konow 对本书年代的意见。[59]本书年代难以确定,总之不早于 7 世纪末,因为书中暗示出吐蕃的入侵。Emmerick 还谈到,本书在于阗有多种抄本,证明它是深得人心的。[60]

H. W. Bailey 在他的一本书《古代伊朗化的于阗塞种人的文化》[61]中谈到 The Book of Zambasta 名称的来源是因为在一个题记里发现了 Ysaṃbasta 这个名字。Bailey 在这里称本书第二十二章为 Maitreya-vyākaraṇa。这是完全正确的。在另外几个地方,他也这样称呼。这是否是深思熟虑的结果?还是偶然得之?我不敢说。反正我在上面(四)里面谈过这个问题,我指出,西方学者没有弄清楚 Vyākaraṇa 与 Samiti 的区别。Bailey 能做到这一步,是颇为难能可贵了。[62]

(七)粟特文

粟特人是古代一直到中世纪时期活跃在丝绸之路上的最有能

力的从事贸迁活动的民族。中外历史上都有很多关于他们的记载。他们比较早地接受了佛教而且影响了突厥人对佛教的信仰。[1]

粟特文是当时国际间贸易通用语言。但是,根据最近八九十年来的发现,粟特文残卷中也有不少的佛教文献。《弥勒会见记》就是其中之一。可惜的是,这个粟特文本至今还笼罩在一团迷雾中。von Gabain 先说[2],粟特文本没有发现。以后[3]又说,Olaf Hansen 在 Jahrbuch der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1939,S. 68 极简短地讲到一个粟特文的关于弥勒的书。此书至今未见。

我在这里想顺便讲一个问题:粟特人对佛教在中亚和新疆的传播起过相当大的作用。[4]

(八)回鹘文

因为弥勒信仰在古代新疆流行极广,流行时间也颇长。因此,回鹘文本的《弥勒会见记》(请注意:羡林案,回鹘文本没有"剧本"二字)在新疆也发现了很多抄本。回鹘文本同吐火罗文本的关系,上面已经谈到过:回鹘文本是从吐火罗文本翻译来的。但并不是"直译",在很多地方,二者差异颇大,而在另外一些地方则又十分接近,考虑到古代的情况,这一点并不奇怪。

同吐火罗本一样,在中国新疆发现的回鹘文本也不止一个抄本。也同前者一样,抄本没有一个是完整的。这些回鹘文残卷,一部分被德国考古者携走,一部分是由中国考古者发现的,现收藏于新疆博物馆中。被带到德国去的那一些残卷,有两位学者研究过:

1. Annemarie von Gabain: Maitrisimit, Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen

Vaibhāṣika-Schule. Teil I mit Beiheft I—Teil II mit Beiheft II (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957-1961)

2. Şinasi Tekin: Maitrisimit. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule. Schriften zur Geschichte und Kultur der Alten Orient, Berlin Turfantexte IX (Berlin:Akademie Verlag, 1980). I Teil: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen-2. Teil: Analytischer und rückläufiger Index.)

留在中国的残卷数量远较德国的为多。几十年来,不少中国学者研究过、介绍过、翻译过,发表过一些文章,比如冯家升、李遇春、耿世民、李经纬和新疆博物馆的几位先生。有的中国学者,比如耿世民教授,还同德国学者共同发表论文和专著。最大的成果表现在新疆几位学者:伊斯拉菲尔·玉素甫、多鲁坤·阙白尔和阿不都克由木·霍加共同合作出版的《回鹘文弥勒会见记》1,新疆人民出版社,1987-1988年,有转写和汉文译文。1988年耿世民与德国学者Klimkeit共同协作出版了德译本:

Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-version der Maitrisimit. In Zusammenarbeit mit Helmut Eimer und Jens Peter Laut, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Geng Shimin und Hans-Jaochin Klimkeit, 1988, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

以上中外学者关于回鹘文本《弥勒会见记》的论著,对我译释吐火罗文本的《弥勒会见记剧本》都有过很大的帮助。在下面的英文本中有关地方都一一注出,以示感谢。

羡林案:按照我原定的计划,(八)"回鹘文"以后还有三章:

(九)弥勒信仰在新疆的流传

(十)汉文　弥勒信仰在中国内地的传播　弥勒和弥陀

(十一)藏文

但是,由于这三章涉及的范围或者过大,或者是我所不熟悉的,(九)和(十)属于前者;(十一)藏文属于后者。对于前二者,虽然我曾注意多年,积累了大量的资料,但是,想把这两章写得比较充实,比较完整,材料仍感十分不足。在我目前的年龄状况下,实在难以再补充新的材料。思考再三,仍以暂时不写为好。至于藏文,是我能力所不及的领域,只好寄希望于其他藏学专家了。

导言注释

导言(一)

〔1〕Heinrich Lüders, Über die literarischen Funde von Osttürkistan, SPAW, 1914, S.85–105. Heinrich Lüders, Kleine Schriften, herausgegeben von Oskar von Hinüber, 1973, S. 8. 其中写道: aus dem Sanskrit in die Toχrïsprache und von da in das Türkische übersetzt。

〔2〕von Gabain I, p.20, "印度文",回鹘文本中作 Änätkäk。

〔3〕TSA 302b6。

〔4〕ÜII, pp.34,35。参阅 Werner Winter, Some Aspects of "Tocharian" Drama: Form and Techniques,见 Studia Tocharica, Poznań 1984, p.48。

〔5〕见上引文。

〔6〕见上引文,p.63。

〔7〕见上引文,p.60—61。

〔8〕von Gabain II, pp.18-19。

〔9〕von Gabain I, pp.29-30。

〔10〕S. Lévi, La Sūtra du Sage et du Fou dans la Littérature de L'Asie Centrale, JA 207, 2(October-December 1925):pp.304-332。

〔11〕参阅 von Gabain I, p.17。

导言(三)

〔1〕补充为 āryacandres。

〔2〕补充为 nipānt。

导言(四)

〔1〕自"是诸人等……"至此的一段,原拟删掉,现仍保留,可以与(五)的(9)对比。

〔2〕Ernst Leumann, Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten, Zweiter (Schluss)-Teil, Strassburg 1919,有日本学者渡边海旭的德文译文;同书还有义净译本、竺法护译本、鸠摩罗什另一译本《佛说弥勒大成佛经》的德文译本。

〔3〕㊀在义净《佛说弥勒下生成佛经》后面加了一段话:"按《开元录》《弥勒下生经》前后六译,三存三失,而此本亦在三存之一也。则宋藏无此经者失之耳。今得于丹藏而编入之。"见㊀14,428b。

〔4〕均见《大正新修大藏经总目录》。

〔5〕章巽校注《法显传校注》,上海古籍出版社,1985年,页132。

〔6〕季羡林等校注《大唐西域记校注》,中华书局,1985年,页706。

〔7〕我译为《弥勒授记经》或《弥勒譬喻授记经》。

〔8〕我译为《弥勒会见记》。

〔9〕v.Gabain I, p.26—27。

〔10〕Winternitz Ⅱ, p.372-373。

〔11〕v.Gabain I, p.16-20。

〔12〕Lamotte p.777-779。

〔13〕v.Gabain Ⅱ, p.12-18。

〔14〕von Gabain 错写为《佛说弥勒大成佛经》

〔15〕Maitreya-samiti, erster Teil, p. 12－23。

〔16〕Maitreyavyākaraṇa 有几个版本,上面谈到 L. Lévi 出版过一种。Oskar von Hinüber 的 Die Erforschung der Gilgit-Handschriften, NAWG, Philol.-Hist. Kl. Jahrgang 1979, Nr. 12 讲到了一种。

导言(五)

〔1〕参阅导言(一)注〔1〕。

〔2〕Sutta-nipāta 是一个例外。它既非前者,也非后者。它只是《会见记》的第一部分。参阅对本书的说明。

〔3〕V. Fausböll 校刊本,伦敦,PTS 1885 和 1893;他的英译本,SBE, vol. X, part 2, 1881; A. Pfungst 自英译本译为德文,Strassburg 1889. K. E. Neumann 自巴利文译为德文,Die Reden Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons, Leipzig 1905, 第二版 1911, 作为 Reden Gotamo Buddho's 的第四本。参阅 A. Pfungst, Aus der indischen Kulturwelt, Stuttgart 1904, 页 62—85;H. Oldenberg, Aus dem alten Indien, Berlin 1910, 页 25－64;Winternitz Ⅱ,页 71－77;金克木:《梵语文学史》,人民文学出版社,1964,页 179－181;W. Geiger,页 14。

〔4〕注意:这里没有讲出名字。

〔5〕T. W. Rhys Davids 和 J. E. Carpenter 的校刊本,伦敦 PTS,第一卷,1890;第二卷,1903;第三卷,1911。第 1－23 经,T. W. Rhys Davids 译为英文,Dialogues of the Buddha Ⅰ,Ⅱ(＝Sacred Books of the Buddhists,第二、三卷),伦敦,1899 和 1910;第 1－13 经,K. E. Neumann 译为德文,Die Reden Gotamo Buddhos aus der längeren Sammlung Dīghanikāya des Pāli-Kanons,第一卷,München 1907. 13、16、17 经,Rhys Davids 的英译文又刊在 SBE,第 11 卷,页 158ff., 1ff, 235ff. 第 1、2、3、4、5、8、9、11、13、14、21、26、27 等经,R. Otto Franke 译为德文,Dīghanikāya, Das Buch des langen Texte des Buddhistischen Kanons, Göttingen, Leipzig 1913. 参阅 Winternitz Ⅱ,页 27－33;金克木:《梵语文学史》,页 167－168; Geiger 页 11－12。泰国朱拉龙功国王曾用泰文字母刊印巴利三藏,为学者所重视。Jul. Dutoit 在他的著作:Das Leben des Buddha, eine Zusammenstellung alter Berichte aus

den kanonischen Schriften der südlicher Buddhisten, aus dem Pāli übersetzt und erläutert, Leipzig 1906 中把《长部》第十四经译为德文。R.O. Franke 认为 Dutoit 所有从巴利文译出来的东西译文极少价值。见 Franke 上引书,页 LXX。

〔6〕耆那教称自己的经典为 Siddhanta 或 Āgama. Āgama 这个词儿也见于巴利藏中,比如 Mahāvagga X,1,2;6; Cullavagga I, 11,10。Āgama 汉文音译除"阿含"外,还有"阿笈摩"。

〔7〕㊅1,1a。

〔8〕㊅49,14b。

〔9〕参阅 Winternitz II, p.186-187; Lamotte, p.165-171。

〔10〕㊅1,39b 右起第四行—42a 左起第九行。

〔11〕㊅1,41c 左起第一行至 42a 右起第一行。巴利文 Dīghanikāya, vol. III, PTS, 1911: Asīti-vassa-sahassāyukesu bhikkhave manussesu Metteyyo nāma Bhagavā loke uppajjissati arahaṃ sammā-sambuddho vijjā-caraṇa-sampanno sugato loka-vidū anuttaro purisa-dhamma-sārathi satthā deva-manussānaṃ Buddho Bhagavā(pp.75-76)。下面又重复十号,略。从这个小例子可以看出汉文巴利文的差别。汉文译风简洁,把重复者全删掉。Franke 译文亦然。

〔12〕这几句话巴利文缺。是否汉译者加上去的?

〔13〕Franke, Dīghanikāya, pp.16,17。

〔14〕R. Morris 和 E. Hardy 的校刊本,伦敦,PTS, 1885-1900,共五卷,第六卷为 Mabel Hunt 所作索引。Bhikkhu Ñāṇatiloka (Nyānatiloka)译为德文, I, Leipzig; II, Breslau. 参阅 Winternitz II. pp.45-50; Geiger pp.11-12。

〔15〕㊅2,787c-789c。

〔16〕Minayeff 校刊本 JPTS 1886,33ff., Leumann 前引书,见注"导言"(四)(2),Teil II 也有校刊本。参阅 Winternitz II, p.178; Geiger, 29.1; Lamotte p.216,p.783。

〔17〕E. B. Cowell 和 R. A. Neil 的校刊本,Cambridge 1886。E. Burnouf 曾将其中许多章节译为法文,收入他所著的《印度佛教史导论》(Introduction à

l'historie du Bouddhisme Indien)中。参阅 Winternitz II, p. 221 - 226; Lamotte, p.261 - 272。

〔18〕Winternitz II, p.223。

〔19〕Cowell 和 Neil 校刊本,页 60 - 62。

〔20〕Gilgit Manuscripts, vol. III, part 1, ed. by Nalinaksha Dutt, Srinagara-kashmir。

〔21〕㊅24,24c 左起第一行—25b 右起第十行。

〔22〕梵文 Dhūta。

〔23〕参阅 F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, vol. II, Dictionary。

〔24〕Le mahāvastu, text sanscrit, publié pour la première fois et accompagné d'introduction et d'un commentaire par É. Senart , I-III, Paris 1882 - 1897。英译本 The Mahāvastu, tr. by J. J. Jones, London, vol. I, 1949; vol II, 1952; vol. III, 1956。参阅 Winternitz II. pp. 187 - 193。

〔25〕三个数字,分指卷数、页数、行数。下同。

〔26〕yathā etarhi ahaṃ tathā eṣa ajito bodhisattvo mamātyayena buddho loke bhaviṣyatīti ajito nāmna maitreyo gotreṇa bandhumāyāṃ rājadhānyāṃ。

〔27〕Mahāvastu III, 250, 8: bahubuddhasūtraṃ。

〔28〕III, 240, 10 - 11: śākyamunir ahaṃ tathāgataḥ maitreyaṃ tathāgataṃ vyākārṣīt。

〔29〕Mahāvastu III, 279.9, 讲到 jyotin 佛,给他加上了一个形容词: aparājitaṃ, "不可征服的",这个字是否与 ajita 有什么关系?

〔30〕早在 1852 年,此书已译为法文: Le Lotus de la bonne Loi, traduit…par E. Burnouf, Paris. 其后又有英译本: The Saddharma-Puṇḍarika or the Lotus of the True Law, translated by H. Kern, SBE vol. 21, Oxford 1884. H. Kern 和 Bunyiu Nanjio(南条文雄)的精校本, (Bibliotheca Buddhica X), St. Pétersbourg 1908 ff。其后,研究文章和原文校刊,层见叠出。研究文章,我们在这里无法列举。校刊本也只能举其大者。Heinz Bechert, Über die " Marburger Fragmente" des Saddharmapuṇḍarīka, Göttingen 1972; ПАМЯТНИКИ ИНДИЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСГИ ИЗ

ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ВЫПУСК 1 ИЗДАНИЕ ТЕКСТОВ, ИССЛЕДОВАНИЕ И КОММЕНТАРИЙ Г. М. БОНГАРД ЛЕВИНАИ М. И. ВороБьЕВОЙ-ДЕСЯТОВСКОЙ, Bibliotheca Buddhica XXXIII, МОСКВА,1985；八十年代初，北京民族文化宫图书馆精印了馆藏《妙法莲花经》梵文贝叶原件；蒋忠新以拉丁字母转写：民族文化宫图书馆藏《梵文〈妙法莲华经〉写本》，社会科学出版社，1988 年，附录二写本概况，对梵文写本作了详细的介绍。日本出版的版本很多，最近又出版了《梵文〈妙法莲华经〉写本集成》。汤山明（Akira Yuyama）：A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Canberra, 1970; Akira Yuyama and Hirofumi Toda: the Huntington Fragment F of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Tokyo, The Reiyukai Library, 1977; Oskar von Hinüber: A New Fragmentary Gilgit Manuscript of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Tokyo, The Reiyukai, 1982. 户田宏文（Toda, Hirofumi）：Saddharmapuṇḍarīkasūtra Central Asian Manuscripts, Romanized Text, Kyoiku Shuppan Center, Tokushima 1981; Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Nepalese Manuscript(k')德岛大学教养部"伦理学科纪要"VIII, 1980; IX 1982; IX, 1985; X, 1982; 同书，III Opamyaparīvartaḥ，出版者同上；同书，Nepalese Manuscript（北京民族文化宫藏），出版者同上；Gilgit Manuscript; Centra Asian Fragments of the Hoernle Collection 等等。

〔31〕㊅9,41a。引文的后一半相当于蒋忠新转写本，页 258，第四、五行：sādhu sādhv ajita udāram etad ajita sthānaṃ ya tvaṃ paripṛcchasi。

〔32〕Winternitz II, p.237。

〔33〕Text sanskrit, version tibétaine et traduction française par S. Lévi, Maitreya le consolateur, Études d'Orientalisme (Mélanges R. Linossier), II, Paris, 1932, p.381－402；印度有校本，未见。

〔34〕Der Rig-Veda, The Harvard Oriental Series, vol. 33－36, Harvard University Press, 1951－1957。

〔35〕Vedic Mythology, Encyclopedia of Indo-Aryan Research, Strassburg, 1897, p.30。

〔36〕参阅 Ahmad Hasan Dani, Mithraism and Maitreya, Études Mithriaques (Acta Iranica 17) Leiden, 1978, p.91,93。

〔37〕同上引文,p.93。

〔38〕(大)4,349ff。

〔39〕(大)4,643b。

〔40〕Ed. Max Müller, §40。

〔41〕上面(四)中已经提到过。

〔42〕(大)14,418c。义净《弥勒下生成佛经》作"慈氏"。

〔43〕(大)38,33b。

〔44〕(大)1,510b。

〔45〕(大)1,511a。另一个汉译异本《古来世时经》,内容相同,但没有出现阿夷哆这个名字,只称之为"贤者比丘"。见(大)1,830b。还有一点要指出的,这里不把 Śaṅkha 译为"螺",而译为"珂(轲)"。

〔46〕W. Geiger und E. Kuhn, Grundriss der iranischen Philologie, Strassburg, 1895 – 1901, 1. Band, 1. Abteilung, Vorgeschichite der iranischen Sprachen, p.1。

〔47〕R. E. Emmerick 说:The Kushans were a people of uncertain extraction. 见 Buddhism in Central Asia, The Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade, New York 1987, vol. 2。参阅杨曾文:"佛教从印度向西域的传播",《新疆宗教研究资料》,第四辑,新疆社会科学院宗教研究所,1981 年 3 月;羽田亨著,耿世民译:《西域文化史》,新疆人民出版社,1981 年; Ahmad Hasan Dani, Mithraism and Maitreya, Études Mithriaque (Acta Iranica 17), Leiden 1978。

〔48〕有代表性的著作:Emil Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran auf Grund der Quellen dargestellt, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1928; 参阅 Jean przyluski 的书评:La Croyance au Messie dans l'Inde et l'Iran, Annales du Musée Guimet, Revue de l'Historie des Religions. Tome C No.1 Juillet-Aout 1929。Lewis R. Lancaster 的意见同 Abegg 差不多,见 The Encyclopedia of Religion 1987, Maitreya 条。

〔49〕The Saddharma-puṇḍarīka or the Lotus of the True Law. translated by H. Kern, The Sacred Books of the East, vol. XXI, Oxford, 1884, p.18－19。

〔50〕我只举几个例子:?,对 E. Lefmann, Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten 的评论, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1920, p. 159; Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, p.166; J. Przyluski, Le Croyance au Messie dans l'Inde et l'Iran, Annales du Musée Guimet, Tome C No. I Juillet-Aout 1929, p. 10; J. Filiozat, Maitreya l'Invaincu, JA. Tome CCXXXVIII 1950, p.147。

〔51〕Die Umwandlung der Endung -aṃ in -o und -u im Mittelindichen,《印度古代语言论集》,1982,中国社会科学出版社。

〔52〕阿弥陀佛见于很多佛典中,不限于《妙法莲花经》。

〔53〕这不是佛菩萨名号,因与"光明"有关,故附于此。

〔54〕Mithraism and Maitreya, p.92－93。

〔55〕The Dynastic Arts of the Kushans, California, 1967, pp.194－195 和 pp. 196－197。

〔56〕㊅4,12c。

〔57〕The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, london 1932, p. 39。

〔58〕Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übers. von Hermann Jacobi, Leipzig, 1.Bd. 1882, 2.Bd.1884。

〔59〕原书在中国没有找到,转引自 Jean Przyluski 前引论文,页 14。

〔60〕Gāndhārī and the Buddhist Mission in Central Asia, 见 Añjali, papers on Indology and Buddhism, O.H. de A. Wijesekara Felicitation Volume, ed. by J.Tilakasiri, Peradeniya 1970, pp.55－62。

〔61〕见《中印文化关系史论文集》,三联书店,1982 年,页 323—336。

〔62〕Grammatik der Prakrit-Sprachen, Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde, 1 Bd., 3.Heft, Strassburg 1900, § 141,598。

〔63〕Beobachtungen über die Sprache der buddhistischen Urkanons, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jahrgang 1952, Nr.10, § 133－138。

〔64〕Some Aspects of the Phonology of the Prakrit Underlying the Aśokan-Inscriptions, BSOAS, 33(1970), p. 136。

〔65〕The Gāndhārī Dharmapada, London Oriental Series. vol. 7, Oxford University, 1962, §28, §38。

〔66〕同上，§38，注4。

〔67〕在这里，Brough引用了H. W. Bailey的Gāndhārī，见Opera Minora, vol. 2, Shiraz, Iran 1981, p. 308－309，原载BSOAS xi－4 1946。在这里，Bailey列举了中亚及东亚许多语言中Maitreya出现的形式。

〔68〕上引书，页50。

〔69〕Gr. §22。在§44c,97,99b,117,192,205a,344等节讲到Metrak的变格问题。

〔70〕吐火罗文B出现Maitreye这个形式，与我的新解并不矛盾。Metrak与Maitrāk代表吐火罗文内部的发展。Maitreye代表在某一种情况下直接从梵文来的借用关系。时间可能有先后之别。

〔71〕"开士"这个词同吐火罗文A中的käṣṣi(老师)有联系吗？一般认为，"开"等于梵文bodhi，"士"等于梵文sattva。"开士"也见于中国诗文中，例如李白诗："衡阳有开士，五峰秀骨真"。

〔72〕《吐火罗语的发现与考释及其在中印文化交流中的作用》，见《中印文化关系史论文集》，三联书店，1982年，页110—111。

〔73〕后汉、三国以后，中国译经僧和外国来的和尚所使用佛典绝大多数都是梵文原本，他们眼里看到的不会再是Metrak，而是Maitreya，为什么他们仍然译为"弥勒"呢？这只能用约定俗成来解释。

〔74〕见上面〔67〕。我忽然想到，波你尼的书中讲到Vāsudeva和Vāsudevaka，Vāsudeva是神名，加上语尾-ka就成了"Vāsudeva大神的崇拜者"。这个-ka同吐火罗文的-ak有没有联系呢？

〔75〕参阅Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, p. 145; E. Conze, Thirty Years of Buddhist Studies, Bruno Cassirer, London, 1967, p. 70; Basham, The Wonder That Was India, Fontana Books, 1981, p. 276。

〔76〕The Dynastic Arts of the Kushans, 1967, 转引自Ahmad Hasan Dani, Mithraism and Maitreya, p. 96。

〔77〕参阅 A. L. Basham, The Background to the Rise of Buddhism, 见 A. K. Narian 主编的 Studies in History of Buddhism, 1980, Delhi, p.20。

〔78〕吠陀祭仪失去控制以后,梵书的形式主义,以及奥义书的深奥难解的幻想,都不能满足老百姓的需要,虔诚的人在礼拜(bhakti)一个个人的上帝中得到安慰。见 The Age of Imperial Unity, The History and Culture of the Indian People, vol. II. Bombay, 1952, p.474。

〔79〕H. Bechert 和 R. Gombrich, Die Welt des Buddhismus, Verlag C. H. München, 1984,页 91-92。

〔80〕Thirty Years of Buddhist Studies, p.14。

〔81〕上引书页 69。

〔82〕参阅 Hajime Nakamura(中村元), Indian Buddhism. A Survey with bibliographical notes, Delhi, 1980 16. L. Layman Buddhism。从小乘到大乘的过渡问题,也可以参考此书。

〔83〕Conze, Thirty Years of Buddhist Studies. p.54。

〔84〕The Background to the Rise of Buddhism, p.21 引用 Zaehner 的 Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London, 1961, pp.58-59,317-318。

〔85〕上引书,页 680。

〔86〕关于菩萨理想请参阅 Conze, Thirty Years of Buddhist Studies, The Bodhisattva Ideal, pp.54-67。

〔87〕㊅9,56c。

〔88〕关于大乘救世主问题请参阅 Conze 上引书, pp. 33 - 47 "Buddhist Saviours"。

〔89〕Conze 上引书,p.80; Further Buddhist Studies, p.21。

〔90〕上面两个年代是根据章巽《法显传校注》和杨廷福《玄奘年谱》,中华书局,1988 年,确定下来的。

〔91〕㊅50,234a。

〔92〕回国后玄奘对弥勒崇拜的情况,留待下面(十)"弥勒信仰在中国内地的传播"这一段中去叙述。

〔93〕见《玄奘与〈大唐西域记〉》,季羡林著《中印文化关系史论文集》,三联,1982,页 260。

〔94〕同上文，页254。

〔95〕Studies in the Budhistic Culture of India, Delhi, 1967。

〔96〕上引书，页13，32，39，53。他在页63，84，93，101，245－247，285还介绍了一点有关弥勒的情况，并不重要，不再细谈。

〔97〕上引书，页298－327。

〔98〕上引书，页247。

〔99〕上引书，页XX—XXI，260。

〔100〕藏译密宗经典当然也非常重要。可惜我不精于此道，只好不用了。

〔101〕下面㊅字和卷数略掉，不言自明。

〔102〕西文中有关佛教密宗的参考书不是太多。读者可参阅H. von Glasenapp的Buddhistische Mysterien, Stuttgart, 1940。

〔103〕关于这方面的文献很多，我只举一篇：P. S. Jaini, The Disappearance of Buddhism and the Survival of Jainism: A Study in Contrast. 见Studies in History of Buddhism. Delhi 1980。

导言（六）

〔1〕Emmerick, Preface p. viii。

〔2〕Emmerick, Introduction。

〔3〕Emmerick, Preface p. vii。

〔4〕印度季节的区分方法不同，一般分为六季，比如迦梨陀娑的《六季杂咏》，唐玄奘《大唐西域记》卷二，四，"岁时"中说："又分一岁，以为六时。"下面又说："或为四时，春夏秋冬也。"这里分为五季，值得注意。

〔5〕开始时的前八张缺，不知内容如何。

〔6〕这些基本上是十六阿罗汉的名，只有几个不同，参阅冯承钧译，烈维、沙畹原著《法住记及所记阿罗汉考》。原著者的名字我改为通常译法。

〔7〕此字来源于字根saṃ-ni-√sad，意思是"坐下"，一种集会的名称。

〔8〕混合梵语中有此字，意思是"不眠警惕"，是一种修行制约的方式。

〔9〕参阅F. Edgerton的Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary。

〔10〕《大唐西域记》，卷二："月盈至满，谓之白分"。

〔11〕ggaṃpha，罗什译文作"由旬"（yojana）。

〔12〕全是植物名。

〔13〕puka。

〔14〕śśuha。

〔15〕tāla。

〔16〕kāñcana,梵文,意思就是“金子”。

〔17〕于阗文原文 Vyāma,借自梵文,意思是“一托”见榊亮三郎《翻译名义大集》,9398。

〔18〕梵文 abhidharma,论。

〔19〕梵文 vibhāṣā,注疏。

〔20〕《翻译名义大集》197—200:悟各实法、悟各实义、悟各实言、悟各实辩才。

〔21〕同上书,1936—1938:无贪善根、无嗔善根、无痴善根。

〔22〕禁戒。

〔23〕可能指地狱。

〔24〕或称 durgati。人行恶业,转生到地狱、饿鬼、畜牲中,谓之三恶趣。“趣”是“走向”的意思。

〔25〕人们做的事情。

〔26〕ācarya 的音译,意思是“长老”。

〔27〕梵文 Kukkuṭapāda 的意译。

〔28〕佛教混合梵文中有此字,见 Edgerton《字典》。巴利文作 yamakapāṭihāriya。

〔29〕头陀(和尚)十二行是:粪扫衣、但三衣、常乞食、不作余食、一坐食、一揣食、空闲处、冢间坐、树下坐、露地坐、随坐、常坐不卧。

〔30〕非物质性世界。

〔31〕Leumann I, p. 12 – 23。

〔32〕von Gabain I, p. 17 – 18。

〔33〕竺法护译《佛说弥勒下生经》作“修摩梵”。

〔34〕竺法护作“梵摩越”。

〔35〕竺法护作“善财”,是意译。

〔36〕还原为梵文,应该是 Tala(ra)śikhin,与于阗文本不同。

〔37〕注意二者的提法微有不同。

〔38〕于阗文本没有明说是王女。

〔39〕罗什是意译。

〔40〕von Gabain I, p.18。

〔41〕Acta Asiatica 23, 1972, pp.63－77。这是作者于1971年应日本学术振兴会赴日讲学时在东京大学所作的一篇通俗性的演讲。不是一篇谨严的学术论文。

〔42〕上引文页64。有的学者主张,伊朗的Daha就是印度《梨俱吠陀》中的Dāsa。原义是一种恶魔的名字,同Paṇi一样,是雅利安人的敌人,为雅利安大神因陀罗所歼灭。实际上,Dāsa, Paṇi还有Dasyu都是原始部落的名字。参阅D.D.Kosambi, An Introduction to the Study of Indian History, Bombay 1956, pp.87f。

〔43〕Bailey,上引文,页65。

〔44〕Bailey,上引文,页66。

〔45〕Bailey,上引文,页66—68。参阅季羡林《罗摩衍那在中国》。英译文见Cowrie《文贝》,Vol. I,issue 4,1987 Edition。

〔46〕Bailey,上引文,页69—70。本书有Mark J.Dresden的校刊翻译本。在五十个故事中,Dresden找出了四十个故事的来源。

〔47〕Bailey,上引文,页70－72。

〔48〕原文Sudhana,义净译为"善财",下面几个人名同。

〔49〕原文Kiṃnara,印度神话中一种半人半兽的小精怪,一般是和善的。

〔50〕印度神话中的一种神索,百发百中,决不空发,所以说之"不空"。印度佛教密宗有一些经名冠以"不空羂索"。

〔51〕Bailey,上引文,页72－75。Bailey曾将这个故事的于阗文本全部译为英文,见BSOAS,29, 1966, 页506—532。

〔52〕《善财与悦意故事:诸异本的分析和波罗浮屠浮雕》(The Story of Sudhana and Manoharā: An Analysis of the Texts and the Borobudur Reliefs, BSOAS 29,533－558。这是一篇非常精彩的论文。作者费了很大的力量,搜集了异常丰富的资料。梵文、巴利文、汉文、藏文、缅文、泰文、柬埔寨文、于阗文等等,应有尽有。已刊的和未刊的,杂然并陈。如有兴趣,读者可以自己去参阅。我很想搜集一下中国方面的异本,对Jaini的文章加以补充。我觉得这是一件颇有意义的工作。这样一个流传如此久远

的故事,如加以对比分析,可以发现一些民间故事流传的规律。我还没有着手。

〔53〕É. Senart 校刊,第二卷,巴黎,1890 年,页 94 - 115,名称是 Kinnarī-Jātaka. J. J. Jones 的英译本,第二卷,伦敦,1952 年,页 90 - 111。

〔54〕㊅24,59b - 64c。梵文本见 N. Dutt, Gilgit Manuscripts, vol. III, part 1, Srinagar-Kashmir p. 122 - 149。

〔55〕ed. Cowell and Neil ,XXX, 435 - 461。

〔56〕Cambridge University Press, 1951 年,p. 11 - 39。

〔57〕见 Bailey,上引文,页 75 - 77。

〔58〕Notes on the Book of Zambasta, Journal of the Royal Asiatic Society, 1969, pp. 59 - 74。

〔59〕同上引文,页 59。

〔60〕同上引文,页 60。

〔61〕The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan, Delmar, New York, 1982 , p. 76。

〔62〕读者如有兴趣,可参阅 Emmerick 的文章:《于阗文手写本的历史重要性》(The Historical Importance of the Khotanese Manuscripts)见 prologo mena or the Sources of the History of Pre-Islamic Central Asia, ed. by J. Harmatta, Budapest, 1979,pp. 167 - 177。还有 H. W. Bailey 的文章:Sudhana and the Kinnarī, Munshi Indological Felicitation Volume, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1963, pp. 192 - 195。山口瑞凤编:《敦煌胡语文献》,东京,1985 年,二　敦煌のコータン语仏教文献,岩松浅夫著,页 164 - 165:Sudhana-avadāna。这篇文章内容极其简单。Emmerick 在 Hommages et opera minora Monumentum H. S. Nyberg, Acta Iranica 4,1975, pp. 223 - 236,发表了一篇文章:A Khotanese Fragment: P5536 bis 中对 Bailey 已经发表过的文本,又重新加以整理。这里讲的也是 Sudhana 和 Kinnarī 的故事。

本文中很多材料是荣新江同志提供的,附此致谢。

导言(七)

〔1〕参阅 Jens Peter Laut, Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen

Denkmäler, 1986, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, S. 1－12,"Die sogdische Hypothese"。

〔2〕v. Gabain I, p. 20。

〔3〕v. Gabain II, p. 13。

〔4〕Jens Peter Laut 上引书,页 1－12,"粟特假说"(Sogdische Hypothese)详细论证了这个问题。

故事情节

关于弥勒的故事,汉译大藏经中大量存在,其他文字的佛典,情况完全相同。但是,同吐火罗文《弥勒会见记剧本》情节几乎完全一致的,则只有元魏凉州沙门慧觉等在高昌那译《贤愚经》(五七)波婆离品第五十(《大正新修大藏经》,第四卷,页432b—437b)。由于吐火罗文本(指新博本)基本上只有前五幕,因此我就把与前五幕相当的故事抄在下面,以供参考对比:

如是我闻。一时佛在王舍城鹫头山中,与尊弟子千二百五十人俱。尔时,波罗㮈王,名波罗摩达。王有辅相,生一男儿,三十二相,众好备满。身色紫金,姿容挺特。辅相见子,倍增怡悦。即召相师,令占相之。相师披看,叹言:"奇哉!相好毕满,功德殊备,智辩通达,出逾人表。"辅相益喜,因为立字。相师复问:"自从生来,有何异事?"辅相答言:"甚怪异常。其母素性,不能良善。怀妊已来,悲矜苦厄,慈润黎元。善心护养。"相师喜言:"此是儿志。"因为立字,号曰"弥勒"。父母喜庆,心无有量。其儿殊称,合土宣闻。国王闻之,怀惧言曰:"念此小儿,名相显美。倘有高德,必夺我位。及其未长,当预除灭,久必为患。"作是计已,即敕辅相:"闻汝有子,容相有异。汝可将来,吾欲得见。"时宫内人,闻儿晖问,知王欲图,甚怀汤火。其儿有舅,名波婆梨,在波梨弗多罗国,为彼国师,聪明高博,智达殊才。五百弟子,恒逐谘禀。于时辅相,怜爱其子,惧

被其害，复作密计，遣人乘象，送之与舅。舅见弥勒，睹其色好，加意爱养，敬视在怀。其年渐大，教使学问。一日谘受，胜余终年。学未经岁，普通经书。时波婆梨见其外甥儿，学既不久，通达诸书。欲为作会，显扬其美。遣一弟子，至波罗标，语于辅相，说儿所学。索于珍宝，欲为设会。其弟子往至于中道，闻人说佛无量德行，思慕欲见，即往趣佛。未到中间，为虎所噉。乘其善心，生第一四天。波婆梨自竭所有，合集财贿，为设大会，请婆罗门，一切都集。供办肴膳，种种甘美。设会已讫，大施哒嚏，一人各得五百金钱。布施讫竟，财物罄尽。有一婆罗门，名劳度差，最于后至，见波婆梨："我从后来，虽不得食，当如比例，与我五百金钱。"波婆梨答言："我物已尽，实不从汝有所爱也。"劳度差言："闻汝设施，有望相投。为何空见，不垂施惠？若必拒逆不见给者，汝更七日，头破七段。"时波婆梨，闻已语已，自思惟言："世有恶咒及余蛊道，事不可经。倘能有是，财物悉尽，卒无方计。"念是愁忧，深以为惧。前使弟子终生天者，遥见其师，愁悴无赖。即从天下，来到其前，问其师言："何故愁忧？"师具以事广说因缘。天闻其语，寻白师言："劳度差者，未识顶法，愚痴迷惘，恶邪之人，意何所能！而乃忧此。今唯有佛，最解顶法。无极法王，特可归依。"时波婆梨，闻天所说，即重问之："佛是何人？"天即说佛生迦毗罗卫净饭王家，右胁而生，寻行七步，称天人尊。三十二相，八十妙好。光照天地，梵释侍御。三十二瑞，振动显发。相师观见，记其两处：在家当作转轮圣王，出家成佛。睹老病死，不乐国位。逾宫出国。六年苦行，菩提树下，破十八亿魔。于后夜中，普具佛法。三明、六通、十力、无畏、十八不共，悉皆满备。至波罗标，初转法轮。阿若憍陈如五人漏尽。八万诸天，得法眼净。无数天人，发大道意。复到摩竭，度郁毗罗并舍利弗、

目健连等,出千二百五十比丘,以为徒类,号曰众僧。功德智能,不可称计。总而言之,名为佛也。今在王舍鹫头山中。时波婆梨,闻叹佛德,自思惟言:“必当有佛。我书所记,佛星下现,天地大动,当生圣人。今悉有此,似当是也。”即敕弥勒等十六人:“往见瞿昙,看其相好。众相若备,心念难之:‘我师波婆梨,为有几相’?如我今者,身有两相:一发绀青。二广长舌。若其识之,复更心难:‘我师波婆梨,年今几许?’如我年者,今百二十。若其知之,复更心念:‘我师波婆梨是何种姓?’欲知我种,是婆罗门。若其答识,复更心难:‘我师波婆梨有几弟子?’如我今者,有五百弟子。若答知数,斯必是佛。汝等必当为其弟子。令遣一人,语我消息。”时弥勒等,进趣王舍,近到鹫头山,见佛足迹,千辐轮相,昞然如画。即问人言:“此是谁迹?”有人答言:“斯是佛迹。”时弥勒等,遂怀慕仰,徘徊迹侧,预钦渴仰。时有比丘尼刹罗,持一死虫,着佛迹处,示弥勒等,各共看此:“汝等钦羡,叹慕斯迹。蹑杀众生,有何奇哉!”弥勒之等,各共前看。谛观形相,是自死虫。即问比丘尼:“汝谁弟子?”比丘尼答言:“是佛弟子。”时弥勒等,各自说言:“佛弟子中,乃有是人。”渐进佛所,遥见世尊,光明显照,众相赫然。即数其相,不见其二。佛即为其出舌覆面。复以神力,令见阴藏。见相数满,益以欢喜。即奉师敕,遥以心难:“我师波婆梨,为有几相?”佛即遥答:“汝师波婆梨,唯有二相:一发绀青,二广长舌。”闻是语已,复更心难:“我师波婆梨,年今几许?”佛遥答言:“汝师波婆梨,年百二十。”既闻是已,复心念难:“我师波婆梨,是何种姓?”佛即遥答:“汝师波婆梨,是婆罗门种。”得闻是已,复更心难:“我师波婆梨有几弟子?”佛即遥答:“汝师波婆梨有五百弟子。”于时会者,闻佛所说,甚怪如来独说此语。时诸弟子,长跪问佛:“世尊何故而说是言?”佛告

比丘:“有波婆梨,在波罗梨弗多罗国,遣十六弟子,来至我所,试观我相,因心念难,是以一一还以答之。”时弥勒等,闻佛答难,事事如实,一无差违,深生敬仰,往至佛所,头面礼讫,却坐一面。佛为说法。其十六人得法眼净。各从座起,求索出家。佛言:“善来!”须发自堕,法衣在身,寻成沙门。重以方便,为其说法。其十五人,成阿罗汉。时弥勒等,自共议言:“波婆梨师,在远悒迟。宜时遣人,还白消息。”十六人中,时有一人,字宾祈奇,是波婆梨姊子。众人即遣往白消息。还到本国波婆梨所,具以闻见,广为说之。波婆梨闻已,喜发于心。即从坐起,长跪合掌,向王舍城,自说诚言:“生遭圣世,甚难值遇。思睹尊容,禀受清化。年已老迈,足力不强。虽有诚款,靡由自达。世尊大慈,预知人心。唯愿屈神,来见接济。”于是如来,遥知其意。屈伸臂顷,来到其前。礼已举头,寻见世尊。惊喜踊跃,礼拜问讯。请令就坐,恭肃侍佛。佛为说法,逮阿那含。于时世尊,寻还鹫头山。时净饭王,闻佛道成,游行教化,多有所度。情怀渴仰,思得睹觐。告优陀那:“汝往佛所,腾我志意,白于悉达:‘汝本有要,得道当还。愿遵往言,时来相见。’”优陀那到,具宣王意。佛寻可之,七日当往。优陀那喜,还白消息。净饭王闻,告语诸臣:“优陀那来,云佛当还。庄严城内,极令清洁。涂污街陌,遍竖幢幡。饶储华香,当俟供养。”严办已讫,与诸群臣,四十里外,奉迎世尊。于时如来与大众俱,八金刚力士,住在八面。时四天王各在前导。时天帝释与欲界诸天,侍卫其左。时梵天王与色界天,侍卫其右。诸比丘僧,列在其后。佛在众中,放大光明,晖曜天地,威逾日月,普与大众,乘虚而往。渐欲近王,下齐人头。王与臣民夫人婇女,观见大众,晃朗俱显。佛在中央,如星中月。王大欢喜,不觉下礼。礼毕问讯,与共还国。住尼拘卢陀僧伽蓝。是时国

法,男女有别。王与臣民,日日听法。闻法开悟,得度者众。诸女人辈,各怀怨恨:“佛与大众,虽复还国。男子有幸,独得见闻。我曹女人,不蒙恩祐。“佛知其意,即语王言:“自今已后,令国男女番休听法,一日一更。”从是以后,蒙度甚多。时佛姨母摩诃波阇波提,佛已出家,手自纺织,预作一端金色之氎,积心系想,唯俟于佛。既得见佛,喜发心髓。即持此氎,奉上如来。佛告憍昙弥:“汝持此氎,往奉众僧。”时波阇波提重白佛言:“自佛出家,心每思念,故手纺织,规心俟佛。唯愿垂愍,为我受之。”佛告之曰:“知母专心,欲用施我。然恩爱之心,福不弘广。若施众僧,获报弥多。我知此事,是以相劝。”佛又言曰:“若有檀越,于十六种具足别请。虽获福报,亦未为多。何谓十六?比丘比丘尼,各有八辈。不如僧中,漫请四人。所得功德,福多于彼。十六分中,未及其一。将来末世,法垂欲尽。正使比丘,畜妻挟子。四人以上,名字众僧。当敬视如舍利弗目犍连等。”时波阇波提,心乃开解。即以其衣,奉施众僧。僧中次行,无欲取者。到弥勒前,寻为受之。于后世尊与比丘僧,游波罗棕,转行化导。尔时弥勒,着金色氎衣,身既端正,色紫金容,表里相称,威仪详序,入波罗棕城,欲行乞食。

羡林案:《贤愚经》就抄到此处。这大略就是前五幕的内容。下面还有很长很长的一大段,可能就是全剧本的内容,但因与我目前的译释工作无关,我就不再抄下去了。